LOS PATRIARCAS
Y LA PRIMITIVA
LEGISLACION HEBREA

CELEDONIO NIN Y SILVA

LOS PATRIARCAS Y LA PRIMITIVA LEGISLACION HEBREA

C.N.S.
NO SOLO SER BUENOS SINO TAMBIEN UTILES

LIBRERIA "LA BOLSA DE LOS LIBROS"
DE CLAUDIO GARCIA Y CIA.
CALLE SARANDI 443
MONTEVIDEO

Tomo VII de la

HISTORIA DE LA RELIGION DE ISRAEL
SEGUN LA BIBLIA, LA ORTODOXIA Y LA CIENCIA

Obra escrita expresamente para la juventud española e hispano-americana.

Dirección:
Dr. Pablo de María, 1382
Montevideo
(Rep. del Uruguay)

Queda hecho el depósito que establece la ley Nº 9739
Compañía Impresora S. A. (C.I.S.A.)
Isla de Flores 1580 bis - Montevideo

A la memoria de mis queridos padres,

CELEDONIO NIN (1841 - 1899)

y

MERCEDES SILVA DE NIN (1847 - 1938),

quienes me enseñaron a amar la virtud, el trabajo y la verdad.

Y a la memoria también de mi eximio maestro de la escuela primaria,

Dn. GUILLERMO TALLON,

quien en su celo ortodoxo de pastor metodista, me hizo amar la Biblia, a cuyo estudio he consagrado la mayor parte de mi ya larga vida.

DEL MISMO AUTOR

HISTORIA DE LA RELIGION DE ISRAEL, SEGUN LA BIBLIA, LA ORTODOXIA Y LA CIENCIA. 1935 - 1940. Montevideo. De esta obra se han publicado los siguientes volúmenes:

Tomo I. *Moisés y su dios* (480 págs. con 25 grabados y 2 mapas).

Tomo II. *Los Jueces y el comienzo de la monarquía israelita* (445 págs. con 8 grabados).

Tomo III. *El rey David* (500 págs. con 7 grabados).

Tomo IV. *Salomón y su pretendida obra literaria.* 1ª parte. *El Cantar de los Cantares* (280 págs. con 6 grabados).

Tomo V. *Salomón y su pretendida obra literaria.* 2ª parte. *Proverbios, Eclesiastés y Sabiduría de Salomón* (342 págs.).

Tomo VI. *El Cisma. Los comienzos de la literatura bíblica. El origen del hombre* (368 págs. con 24 grabados). Los 6 tomos .... $ 12.00

Próximamente se publicará el tomo VIII: *Los profetas del siglo VIII.*

LA DEMOCRACIA Y LA IGLESIA, folleto. 1939. Editores: Claudio García y Cía. Calle Sarandí, 443. Montevideo .. $ 0.50

LA LIBERTAD A TRAVES DE LA HISTORIA. ¿Libres o esclavos? (Mundo Antiguo, España y Francia) Un tomo de 488 págs. Editorial Independencia. Rondeau, 1440. Montevideo. 1943. .... $ 4.00

HISTORIA POLITICA DE LOS PAPAS, DESDE LA REVOLUCION FRANCESA A NUESTROS DIAS. 1ª parte: *De Pío VI a León XIII* (inclusive), 202 págs. con 6 grabados. Editorial Independencia, Rondeau, 1440. Montevideo. 1943. $ 2.00

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES. Un tomo de 496 págs. Editorial Claridad, San José, 1621. Buenos Aires. 1946. .... $ 2.50

LA REPUBLICA DEL URUGUAY EN SU PRIMER CENTENARIO. 2ª edición. 1930. Montevideo. 234 págs. .... $ 1.00

CODIGO CIVIL DE LA REPUBLICA O. DEL URUGUAY, ANOTADO Y CONCORDADO. 2ª edición. 1022 págs. Librería A. Monteverde y Cía., 25 de Mayo, 577. Montevideo. 1943. (Colaboración del Br. Mario Nin Pomoli) .... Agotada

☆

Estas obras pueden adquirirse en sus respectivas casas editoriales, lo mismo que en las principales librerías de Montevideo, y en algunas de las más importantes de Buenos Aires. Los precios indicados son en moneda uruguaya.

PROLOGO

CON el presente volumen, reanudo, al cabo de nueve años, la publicación de mi HISTORIA DE LA RELIGION DE ISRAEL, interrumpida por distintas causas, desde el 1940. Quiero dejar expresa constancia aquí, para el que no haya leído la ADVERTENCIA PRELIMINAR ni el PROLOGO del tomo I de dicha obra, que con ésta no persigo propósitos proselitistas, sino tan sólo realizar labor de investigación científica en el estudio de la evolución de la religión hebrea y en el de la formación de la literatura bíblica, analizada en su orden cronológico. Como consecuencia de tal estudio, efectuado imparcialmente con el único fin de descubrir la verdad en esa materia, he tenido y tengo que mostrar los errores y absurdos de que adolecen las religiones modernas que se basan en la citada literatura, que se conceptúa inspirada por la divinidad.

Más de un creyente sincero —de aquellos que lo son debido a las enseñanzas que les fueron inculcadas en la niñez, cuando carecían aún del suficiente espíritu de discernimiento, — se sentirán quizá conturbados al comprobar, por la lectura de éste y de los anteriores volúmenes, que son erróneas sus creencias religiosas. Se me ha observado que es mejor tratar de consolidar la fe, que sembrar la incertidumbre y la duda en los corazones. Cierto cristiano me dijo una vez: "¿Qué pone Vd. en lugar de lo que combate?". A esto respondo: Combato el error y la falsedad, y expongo, junto con los argumentos de la ortodoxia, los resultados de la crítica bíblica independiente a que ella ha llegado actualmente, después de largo proceso secular para despejar el camino de la verdad, dejando librado al criterio del lector la vía que, en vista de tales resultados, juzgue que más le convenga seguir.

Los opositores a mi obra histórica; los que consideran malo que se compruebe, p. ej., que los relatos del Génesis

sobre Adán y Eva son meras leyendas; los que creen a pie juntillas en la historicidad de las narraciones patriarcales, en las que figura el dios israelita visitando o inspirando a los patriarcas, y se resisten a ver en estos personajes mitos etnográficos, a pesar de que en más de una ocasión así lo declara expresamente el texto bíblico; los ingenuos ortodoxos como los que hacen arriesgadas exploraciones en el monte Ararat para buscar los restos de la fabulosa arca de Noé; los que censuran en fin, que luzca la luz en ese tejido de tradiciones más o menos novelescas, — se hallan en la misma situación de aquellos que en nombre de la poesía y del sentimentalismo, atacan a los que hacen comprender a sus hijos que los juguetes que éstos reciben en Navidad o a principio de año, no son traídos por seres fantásticos, llamados Noel, Santa Claus o los Reyes Magos, sino que proceden de regalos de sus padres o parientes, quienes de ese modo les manifiestan su cariño.

¿Es preferible enseñar lisa y simplemente la verdad o dejar que se persista en el error, por más encantadora que sea la forma en que se presente? ¿Es preferible p. ej., enseñar a los jóvenes cómo se produce realmente la procreación humana, o dejarlos que continúen creyendo lo que se les dijo en su infancia, que los niñitos vienen al mundo traídos en el pico de una cigüeña? Cuando hace casi medio siglo escribí mi libro de instrucción sexual, "LA IMPUREZA", no faltaron personas en mi pueblo nativo que propalaban que yo había publicado un libro inmoral, ya que para ellas constituía una inmoralidad aclarar las mentes juveniles sobre tan espinoso asunto.

Si la verdad que divulgo, derrumba prejuicios religiosos, a despecho de su existencia secular o de su difusión mundial, no es mía la culpa (si alguna hubiera en ello); y por lo contrario, creo que faltaría a mi deber si no trabajara en ese sentido por ilustrar a la juventud. No puede haber verdadero progreso moral, si no hay alguien que se consagre tesoneramente a la búsqueda de la verdad; y ésta, para que triunfe, tiene a menudo que luchar con las fuerzas de la reacción, empeñadas en sofocar todo lo que se oponga a sus menguados intereses. Recuérdese que a Galileo, por difundir las ideas de Copérnico sobre nuestro sistema planetario y el movimiento de la Tierra, le notificó el cardenal Belarmino, por orden

del papa Pablo IV, que SUS ENSEÑANZAS ERAN HERETICAS EN TEOLOGIA Y ABSURDAS EN FILOSOFIA, y luego la Congregación del Index condenó el libro de Copérnico declarando solemnemente que LA OPINION DEL DOBLE MOVIMIENTO DE LA TIERRA ERA FALSA Y COMPLETAMENTE CONTRARIA A LAS SAGRADAS ESCRITURAS. (Véase nuestra INTRODUCCION, § 64). Si la verdad, pues, destruye conceptos equivocados e ilusiones arraigadas, en cambio fortalece el carácter, fundamenta serias convicciones, y hasta ennoblece nuestra moral, ya que nos hace amar el bien y nos induce a practicarlo, no por el deseo de obtener un puesto en el cielo o por el temor de escapar a las llamas del infierno, sino tan sólo, porque es nuestro deber de hombres conscientes y en virtud de nuestra solidaridad social el proceder así, obrando siempre con desinteresado altruísmo.

Y para concluir, anticiparé aquí la siguiente anécdota, ya que viene al caso, y que detallo en el tomo IX (aún inédito; § 3276): El célebre sabio francés, Salomón Reinach, de origen judío, fué censurado en una revista israelita, porque con sus trabajos sobre temas religiosos, "quitaba al pobre el pan del alma". A esto contestó extensamente Reinach, diciendo entre otras cosas, que con ese argumento sentimental jamás hubiera sido posible ninguna reforma religiosa; que muchas supersticiones corrientes sobre santos o vírgenes también pueden ser calificadas de "pan del alma", y que "EL UNICO ALIMENTO CONVENIENTE AL ALMA ES LA VERDAD, HIJA DE LA RAZON".

CELEDONIO NIN Y SILVA.

Montevideo, octubre de 1949.

OBSERVACIONES

1ª Recomendamos que antes de comenzar la lectura del análisis que hacemos de cualquier capítulo del Génesis, se lea ese mismo capítulo en una Biblia hebrea, católica o protestante. No teniéndola, aconsejamos comprar un ejemplar de la Versión Moderna publicada por la Sociedad Bíblica Americana, edición que es económica y bastante aceptable, a pesar de las alteraciones que suele sufrir el texto por la ortodoxia de su traductor, H. B. Pratt.

2ª Cuando citamos un autor del que sólo se menciona una obra en la Bibliografía, al final o en la de los tomos III, V y VI, nos limitamos a indicar la página de la cita correspondiente a dicha obra. Si en la Bibliografía figuran dos o más libros del autor que se menciona, entonces se indica el libro citado, con las primeras palabras de su título. Por ejemplo, Lods, **Les Prophètes**, se refiere a la obra de Lods, **Les Prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme.**

3ª Citamos generalmente los libros bíblicos por las primeras letras de su nombre; así, p.ej., Sal, quiere decir: el libro de Salmos; I Rey.: el primer libro de Reyes. Los números en redonda, que siguen a esas citas, indican los capítulos. y los en negrita, los versículos.

4ª Las palabras marcadas con un asterisco son vocablos ignorados por el Diccionario de la Academia de la Lengua Española, en su 15ª edición, año 1925. Recordamos a los puristas, que el léxico lo formamos los escritores, y que el papel de las Academias se reduce, por lo general, a catalogar voces que, usadas en buenos libros, cuentan con el asenso del público culto. Como el autor ha sido profesor de literatura y de idioma castellano, no deben sorprender las notas gramaticales que suelen aparecer en éste y otros de sus libros.

5ª Más de una vez encontrará el lector reflexiones sobre los sucesos de actualidad que ocurrían en Palestina, a medida que íbamos escribiendo, las que, con la fecha respectiva, hemos conservado, sin retocarlas.

6ª Las abreviaturas que más usamos, son las siguientes:

V.A. — Versión alejandrina o de los LXX.

T.M. — Texto masorético o recibido.

n.e. — nuestra era. No llevando esa indicación el número del siglo o año que se mencione en el texto, debe en-

tenderse que se refiere a época anterior a nuestra era (lo que a veces también solemos indicar con las letras, a.n.e.), a no ser que otra cosa resulte claramente del contexto.

L.B.A. — **La Bible Annotée,** 9 tomos. Neuchatel (1889 - 1900).

L.B.d.C. — **La Bible du Centenaire,** obra monumental, comenzada a publicar en 1916 con motivo del primer centenario de la Sociedad Bíblica de París, bajo la dirección del profesor Adolfo Lods, y terminada en 1948, poco antes del fallecimiento de este sabio hebraísta. Obra que merece plena confianza, pues sus traductores, según lo declaran, "han tratado de dar una versión escrupulosamente fiel, por lo que no han procurado armonizar los textos o disfrazar sus dificultades".

L.B.d.R.F. — **La Bible du Rabbinat Français,** 2 tomos. publicados bajo la dirección del Gran Rabino Zadoc Kahn. París, 1930.

V.S. — Versión Sinodal de la Biblia, publicada por la Sociedad Bíblica de Francia, 1929, en francés.

R.H.R. — **Revue d'Histoire des Religions.**

R.H.Ph.R. — **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.**

R.H.L.R. — **Revue d'Histoire et de Litterature Religieuses,** 6 tomos.

Dict. Encyc. — **Dictionnaire Encyclopédique de la Bible,** 2 tomos, publicado bajo la dirección del Dr. Alejandro Westphal. 1932 - 1935.

T° ... (sin otra indicación). — Expresa el tomo correspondiente de esta **Historia de la Religión de Israel,** de la que se habían impreso 6 tomos hasta el año 1940. Después de esa fecha hemos publicado otros libros, cuyo detalle figura en la lista que antecede, titulada "**Del mismo autor**". Téngase esto presente en las citaciones, pues, p.ej., cuando decimos: nuestra **Introducción,** § ... nos referimos a la **Introducción al Estudio de las Religiones** y al párrafo que indique el N° citado.

7ª Finalmente, al mencionar a **Scío,** aludimos al obispo Felipe Scío de San Miguel (1738 - 1796), primer traductor de la Vulgata latina al español, cuyas notas transcribimos o comentamos.

CAPITULO I

La ortodoxia y el origen mosaico del Pentateuco

TEORIA DE LA UNIDAD DEL PENTATEUCO. — 2221. Al estudiar en el capítulo VI del tomo anterior los comienzos de la historiografía bíblica, examinamos los documentos yahvista y elohista que ha descubierto la crítica moderna en su detenido análisis de los libros históricos del Antiguo Testamento. Parte de esos documentos, o la obra refundida JE, combinada, en el siglo V a. n. e., con el Deuteronomio y el Código Sacerdotal (P) han formado nuestro actual Hexateuco. Concretándonos a los cinco primeros libros bíblicos, la ortodoxia, tanto judía como católica o protestante, impugna en general los aludidos resultados de la crítica, y atribuye tales libros a Moisés, sosteniendo en consecuencia la teoría de la unidad del Pentateuco. El Diccionario de la Lengua Española por la Real Academia, corporación compuesta de conspicuos católicos, define así el **Pentateuco**: "Parte de la Biblia, que comprende los cinco primeros libros canónicos del Antiguo Testamento, **escritos por Moisés,** y son el Génesis, el Exodo, el Levítico, los Números y el Deuteronomio". Esta teoría es cierta tan sólo en el hecho de que el Pentateuco es realmente un libro dividido en cinco rollos o volúmenes (§ 28); pero, como dice L. Gautier, "esa unidad no excluye toda diversidad; los elementos que constituyen la obra no son todos homogéneos, de la misma fecha, ni de la misma procedencia; en otros términos, no deben ser referidos a una sola época y a un único autor. El análisis, que revela la complejidad de la obra, muestra que ella es la ensambladura de una pluralidad de fuentes o documentos, diversos en cuanto a su origen, su fecha y su carácter, cada uno de los cuales tuvo su existencia independiente" (I, p. 45). Conviene, pues, quc haciendo un paréntesis a

nuestro estudio de la evolución religiosa de Israel, examinemos los argumentos que formula al respecto la ortodoxia, y veamos qué grado de verdad encierran.

LA ORTODOXIA PROTESTANTE. — 2222. El pastor inglés Juan Urquhart, en su obra sobre **"La Alta Crítica"**, se indigna porque los críticos con sus trabajos hacen dudar de la inspiración de la **Palabra inmaculada de Dios** (p. 55); trata de "imaginarios" los referidos documentos descubiertos en la composición del Pentateuco, y por lo tanto de que hayan sido retocados y hábilmente soldados por sucesivos redactores (p. 129), y hace gran caudal de las variaciones y tanteos de la crítica, como p. ej., del hecho de que el obispo Colenso haya sostenido primeramente que E es más antiguo que J, y después, al final de su vida, haya llegado a convencerse de lo contrario (ps. 126, 127). Impugna que el empleo de distintos nombres divinos, **Yahvé** y **Elohim**, sea indicio de diversidad de documentos. **Jehovah** o **Yavéh** significa, según ese autor, **"El lo hará ser, El lo hará suceder"**, de modo que la expresión a menudo usada: "Yo soy Jehovah", quiere decir: "Yo soy Aquel que lo hará suceder". "Los nombres **El, Eloah, Elohim** se refieren tan claramente al **poder** de Dios, como Jehováh se refiere a su **fidelidad. El**, es el Poderoso, **Eloah** significa poder o potestad, y **Elohim**, su plural, potestades. No hay ningún misterio en estas palabras: **Elohim**, es el equivalente de "el Todopoderoso"; **Jehovah** es "El que ejecuta o cumple", el Dios de la Alianza, el que ha prometido y que hará, el que ha amenazado y que castigará. La sola presencia de estos nombres hace brillar la perfecta exactitud, la plenitud y la infinita claridad de pensamiento que caracterizan a la Escritura" (ps. 128, 129).

2223. El pretendido descubrimiento de Astruc, sigue diciendo Urquhart, fué un colosal error, y **su aceptación general y prolongada es quizá el ejemplo más asombroso en estas materias de ignorancia y de irreflexión combinadas.** Se ha considerado como punto adquirido que allí donde un autor escribió **Elohim**, otro hubiera podido escribir **Jehovah**... Esa suposición de que tales nombres son perfectamente sinónimos es la única base en que reposa la teoría. Quitadla y todo el

andamiaje se derrumba. Y sin embargo, esto es precisamente lo que hay que hacer. **Esos nombres nunca han sido sustituibles.** Existen veintenas y veintenas de pasajes en los cuales ningún crítico se atreverá a poner Jehovah en el lugar de Elohim. Cualquiera que posea la menor noción de hebreo sabe que Jehovah no tiene artículo. Se encuentra la expresión el Elohim; pero nunca, en ninguna época y en ningún libro: **el Jehovah.** Tampoco se usa este nombre con adjetivos posesivos; así ni una sola vez en todo el Antiguo Testamento se ve un combinación como **mi Jehovah, vuestro Jehovah,** mientras que se encuentra **mi Elohim, nuestro Elohim, vuestro Elohim.** Esto es fácil de explicar: **Jehovah,** nombre que llevaba en sí **como la sombra del juicio, tenía que impresionar vivamente la conciencia (?).** Probablemente fué el sentimiento de temor que inspiraba ese nombre, lo que nos ha privado de conocer con certeza su pronunciación. Las vocales impresas ahora en nuestras Biblias hebraicas son las de **Adonai** (Señor) y algunas veces de **Elohim, palabras que eran sustituídas a las de Jehovah en la lectura pública o privada.** Sea cual fuere la explicación de esta costumbre judía, cierto es que nunca perdieron de vista los redactores de las Escrituras el sentido de esos nombres, y que algo había en su significado que obligaba a emplear **Elohim** con los artículos y los adjetivos posesivos y que rigurosamente impedía tales combinaciones con Jehovah. Se observa esta distinción **desde el Génesis** hasta Malaquías. Esto, lo repetimos, es porque esos nombres no eran sustituibles entre sí, y por consiguiente la teoría que se basa sobre esa posibilidad de sustitución debe ser abandonada por todo el que quiera lealmente tener en cuenta los hechos" (ps. 128-132).

2224. Antes de pasar adelante, para ver los argumentos de la ortodoxia católica, **haremos** a Urquhart las siguientes observaciones: 1ª La etimología que nos da del nombre **Yahvé** o **Jehovah** dista mucho de tener el asentimiento de los entendidos en la materia. Así para los jesuítas Cornely y Merk, "**Yahvé** viene del verbo hebreo **ser,** a imitación de las formas hebreas que expresan un estado perpetuo, continuo, y designa, por lo tanto, **el que era, es y será,** o sea, el que es absolutamente y por sí solo" (p. 426, nota 2). Meyer (III, p. 74) cree que Yahvé puede significar: "**El sopla**"; y L.B.d.C.

anotando el texto Ex. 3, 14 dice: "El término Yo soy —los israelitas dirán "El es" (hebreo, Yahvé; § 124) — es, según E, un nombre convencional por el que Dios consiente en que se le designe; pero que no expresa el fondo de la esencia divina. Esta explicación de E no nos da, sin duda, el sentido primitivo de la palabra Yahvé, la cual antes de designar al Dios de Israel, era el nombre, según se cree, de una divinidad de la naturaleza adorada entre los madianitas. Podía significar: "El sopla", o "El destruye", o "El hace caer", etc." Y finalmente, opina Piepenbring (p. 52 53) que a pesar de todo el trabajo que se han tomado los sabios para resolver el problema del significado de la palabra Yahvé, recurriendo tanto al hebreo como a otras lenguas, no se ha dado hasta ahora una explicación bastante satisfactoria que se imponga a todo el mundo; y que por los simples medios filológicos de que disponemos, es de presumir que nunca se logre dilucidar ese problema. Agrega que **no es ciertamente admisible** la traducción ordinaria de ese nombre por **el Eterno**, basándose en que según Ex. 3, 14, **Yahvé** provendría de la raíz hebraica **haïah** o **havah**, "ser".

2225. 2ª En cuanto al gran argumento de Urquhart de que **Yahvé**, a la inversa de **Elohim**, no admite artículos ni posesivos, carece de toda importancia si se tiene en cuenta que **Yahvé** es un nombre propio, mientras que **Elohim** es el plural del nombre común **El** o **Eloah** con el que se expresa un ser divino, dios o la divinidad en general, bien que a veces, se use también como el nombre propio: **Dios** (§71). Con **Elohim** pasa algo parecido a lo que nos ocurre con el vocablo **Faraón**. Este es un nombre común con el que, desde la XVIII dinastía, se designa a los soberanos egipcios; pero puede tomar el carácter de propio cuando se le emplea para individualizar un rey determinado: "**Mira que hagas delante de Faraón todas estas maravillas . . . y dirás a Faraón**" (Ex. 4, 21, 22, etc.). Así, pues, la palabra **faraón** admite artículos y posesivos; lo que no ocurre con los verdaderos nombres propios de esos soberanos, como Tutmosis, Ramsés y Tutankamón. Lo mismo pasa con el nombre **dios**, que es común en su acepción de **una deidad o divinidad cualquiera**, en cuyo caso se escribe con minúscula y puede llevar artículos y posesivos; mientras que

cuando con él queremos expresar el dios único, o sea, el Ser Supremo, entonces se convierte en nombre propio, y como tal, debe ir con mayúscula. Los cananeos, según hemos visto (§71 - 73), emplearon también el apelativo **el**, "dios", como nombre propio de la principal de sus divinidades; y lo mismo pasaba con el nombre común baal, "amo o señor", que cuando iba sin determinativo, se refería al **Baal** por excelencia, **Hadad,** dios de la tempestad, que cabalga sobre las nubes, utiliza o maneja el rayo y provoca la lluvia. Sin embargo, hay que advertir que estos nombres comunes, que por antonomasia se transforman en propios, admiten determinativos, como p.ej.: ¡Oh mi Dios!, ¡Oyenos Dios nuestro!, porque en realidad, en tales casos, recuperan su primitiva significación de comunes, y así vendrían a expresar en el citado ejemplo: ¡Oh el dios mío! ¡Oyenos, dios de nosotros!, es decir, que el que hace esas invocaciones, implícitamente considera a la deidad invocada, como una entre las existentes, la que en particular nos pertenece exclusivamente.

2226. 3ª Cree Urquhart haber pulverizado los resultados de la crítica al afirmar que los nombres divinos Yahvé y Elohim **no son sustituíbles.** Sin embargo, — prescindiendo de su propia confesión de que "**las palabras Adonai y Elohim ERAN SUSTITUIDAS a las de Jehovah en la lectura pública o privada de la Biblia hebraica**", — tenemos que los hechos se encargan de dar el más rotundo desmentido a tan ligera afirmación. De la Biblia hebrea poseemos, entre otros ejemplares, el texto masorético (T.M.) y la traducción griega de los LXX o versión alejandrina (V. A.; § 29, 34). Pues bien, según Cornely y Merk, la distribución de los nombres divinos en T.M. y V.A. presenta grandes diferencias. "En general, dicen, **la V.A. prefiere el nombre Elohim, que se encuentra en ella 147 veces, cuando T.M. trae Yahvé**" (p. 424). A continuación mostramos en columnas paralelas algunos de los muchos textos idénticos que se encuentran en diversos libros de la Biblia, en los cuales se reemplaza **Yahvé** por **Elohim** o viceversa. Recuérdese que en las versiones españolas, se traduce **Elohim** por la palabra **Dios;** mientras que la palabra **Yahvé** se vierte en las francesas, por **el Eterno** y en griego, latín, inglés y alemán por **el Señor.** "Ninguna de esas expre-

siones, dice el hebraísta L. Gautier (I. p. 49), reproduce el original, que es un verdadero nombre propio. En cuanto a la transcripción tradicional Jehová, reposa sobre un error en la interpretación de la vocalización. Hay casi unanimidad en nuestros días, para considerar la forma Yahvé como la verdadera" (§ 355).

David y todos los hijos de Israel bailaban delante de Yahvé (II Sam. 6, 5).	David y todo Israel bailaban delante de Elohim (I Crón. 13, 8).
David temió a Yahvé en aquel día y dijo: ¿Cómo podrá venir a mí el arca de Yahvé? Y no quiso David hacer entrar en su casa, el arca de Yahvé... Y el arca de Yahvé quedó en casa de Obed-Edom (II Sam. 6, 9-11. Traducciones de Valera, Dhorme, L.B.A., y L.B.d.C.).	David temió a Elohim en aquel día, y dijo: ¿Cómo traeré a mí el arca de Elohim? Por lo cual David no hizo traer a sí, el arca de Elohim... Y el arca de Elohim se quedó con la familia de Obed-Edom (I Crón. 13, 12-14).
La casa que el rey Salomón edificó a Yahvé tenía 60 codos de largo, etc. (I Rey. 6, 2).	Estas son las medidas prescritas a Salomón para edificar la casa de Elohim: la longitud 60 codos, etc. (II Crón. 3 3).

2227. Y finalmente hay una serie de salmos yahvistas convertidos en otras partes del Salterio, en salmos elohistas. A título de ejemplo, véase este caso:

Salmo 14	Salmo 53
2. Yahvé desde el cielo tiende la vista sobre los hijos de los hombres.	2. Elohim desde el cielo tiende la vista sobre los hijos de los hombres.
4. ¿No saben esto todos los obradores de iniquidad, los que comen a mi pueblo,	4. ¿No saben esto los obradores de iniquidad, los que comen a mi pueblo, cual

cual comen el pan, y a Yahvé no invocan?	comen el pan, y a Elohim no invocan?
7. ¡Ah, pueda de Sión venir la salvación de Israel! cuando Yahvé restablezca a su pueblo, se gozará Jacob, se alegrará Israel.	7. ¡Ah, pueda de Sión venir la salvación de Israel! cuando Elohim restablezca a su pueblo, se gozará Jacob, se alegrará Israel.

2228. Comprueban, pues, acabadamente estos ejemplos que los nombres divinos **Yahvé** (nombre israelita de su dios nacional, aplicado después al Ser Supremo) y **Elohim** (la Divinidad) son perfectamente sustituíbles, y por lo tanto es más de notar que encontremos en los primeros libros históricos del A.T. trozos distintos caracterizados por peculiaridades de lenguaje o de estilo, que siempre usan exclusivamente, para designar al dios nacional: unos, el nombre **Yahvé**, mientras que otros tan sólo, el nombre **Elohim**. Es indudable que solamente la existencia de varios documentos, entre ellos uno yahvista y otro elohista empleados en la composición del Pentateuco, explica acabadamente esos hechos, corroborados por esta circunstancia que reconocen los mismos ortodoxos Cornely y Merk, a saber, que "tanto en T.M. como en los LXX, el nombre **Elohim** se encuentra mucho más a menudo en el Génesis, o sea, antes de Exodo 3, 14, que en los otros libros del Pentateuco, más a menudo aún que en todo el A.T., con excepción de los salmos elohistas y del Eclesiastés" (p. 426).

2229. Y 4º Carece de todo valor el argumento de Urquhart, de que si los críticos varían en sus conclusiones, y si un mismo crítico como Colenso (autor ya muy antiguo) llega al fin de su vida a modificar su opinión sobre puntos que antes aceptaba, debemos rechazar como inconsistente el trabajo por ellos realizado. Lo que hay de verdad en esto, es que los laboriosos investigadores que desde Astruc a nuestros días se han consagrado al examen histórico y literario de la Biblia para saber cómo ésta ha sido formada, ni son infalibles, ni menos han pretendido nunca serlo. De buena fe exponen los resultados de sus investigaciones, creyendo que son los que más se aproximan a la verdad, sin perjuicio de

que nuevos estudios vengan a modificar los puntos débiles o equivocados de tales conclusiones. Gracias a ese trabajo paciente realizado sobre todo en el último siglo por numerosos sabios, principalmente de Alemania, Inglaterra, Francia y Holanda, por el cual a la vez que se analizan los textos, se someten a severa crítica los resultados de los demás investigadores, es que se ha llegado hoy a considerar como **definitivamente adquirido para la ciencia** (no decimos para la teología ortodoxa) que el Pentateuco ni es obra de Moisés, ni de un solo autor, sino que es una compilación de diferentes documentos de diversos escritores y de distintas épocas, coordinados por uno o más redactores que los han ido retocando o modificando hasta darle, al final del siglo V, la forma que actualmente tiene. Y después, esas variaciones de que hace caudal Urquhart, se encuentran en todas las ramas de la investigación científica, y ofrece clarísimos ejemplos de ellas, hasta la misma ortodoxia, en cosas tan simples, como contar el número de veces que se encuentran los citados nombres divinos en los libros del Pentateuco, como se ve a continuación comparando los datos que al respecto nos da Urquhart (ps. 135, 136) con los idénticos que traen Cornely y Merk (p. 421).

	Yahvé Urquhart	**Yahvé** Cor. y Merk	**Elohim** Urquhart	**Elohim** Cor. y Merk
Génesis	162	143	228	165
Exodo	397	394	118	56
Levítico	311	310	52	—
Números	395	387	38	10
Deuteronomio	550	517	352	8

Cornely y Merk notan, además, en el Génesis, 20 veces **Yahvé Elohim** y agregan que, a partir de Ex. 24, casi ya no se encuentra el nombre **Elohim**, no apareciendo ni una sola vez en el Levítico. Ante las notables diferencias que arroja el precedente cuadro, la ortodoxia debe ser más modesta, y no hacer cuestión de las diversas conclusiones a que arriban

muchos críticos, por ejemplo, cuando algunos de ellos, como Renán y Montet, consideran que E es más antiguo que J, mientras que la generalidad opina lo contrario.

LA ORTODOXIA CATOLICA. — 2230. Pasemos ahora a los argumentos de la ortodoxia católica, expuestos por sus autorizados portavoces los jesuítas Cornely y Merk. Aceptan éstos, en general, los expuestos razonamientos de Urquhart, y así para ellos, "el autor del Pentateuco (indubitablemente, Moisés) tuvo en cuenta al escribirlo, **la significación auténtica** de los nombres divinos, y empleó **Elohim** para designar comúnmente al Dios creador, que gobierna todas las cosas, señor absoluto; y el nombre **Yahvé** (ellos no dicen **Jehovah,** como el pastor inglés) para designar a Dios cuando se manifiesta como el legislador y el protector especial del pueblo elegido. Otros cambios en el empleo de esos nombres deben atribuirse **a las diversas fuentes a las que recurrió Moisés** o a la costumbre de las épocas posteriores. Si en párrafos algo largos se halla empleado un nombre divino solo o casi solo (p.ej.: Gén. 40 - 50 donde el nombre **Yahvé** se presenta una sola vez), esto se puede explicar **por las fuentes** ya escritas, ya orales, que utilizó Moisés, y en las que, antes de él, se encontraba comúnmente el nombre **Elohim,** o **por el uso litúrgico** de la época posterior que estableció cierta uniformidad en esos párrafos más largos, cuya lectura era frecuentemente renovada. Añadamos, para las alteraciones menores, estas otras razones: transmisión menos prolija del texto, negligencia de los copistas, empleo de expresiones que variaban con las épocas, en fin, todas las causas que pueden contribuir a modificar un texto. Con esto basta para explicar el texto actual **y no hay necesidad de recurrir a la hipótesis de las dos fuentes elohista y yahvista, que no explica nada"** (ps. 427 - 428).

2231. Expresan Cornely y Merk que cuando en Ex. 3, **14** y 6, 2 ss, fué solemnemente proclamado el nombre **Yahvé,** se concibe que después haya sido casi exclusivamente empleado (p. 429). Pero si existió una proclamación solemne, oficial del nombre de **Yahvé,** (proclamación que, según esos textos, es sólo un acto subjetivo de Moisés), lo natural y lógico es que

en adelante siempre se usara Yahvé y nunca más Elohim, regla ésta a la cual han tratado de ajustarse E y P. ¿Y por qué antes de tal proclamación, ciertos relatos bien caracterizados, usan sólo el nombre Yahvé, cuando el autor inspirado afirma rotundamente que este dios le dijo a Moisés: "Yo no me di a conocer a Abraham, Isaac y Jacob, con mi nombre de Yahvé, sino que me aparecí a ellos como El Shaddai"? (Ex. 6, 3). En cuanto a que el uso litúrgico posterior introdujo en los párrafos largos del Génesis, cierta uniformidad en el empleo de determinado nombre divino, es un argumento que está en pugna con el primeramente citado de esos autores, pues, de aceptarlo, resultaría evidente entonces que los que tal cosa hicieron, cambiando un nombre por otro para establecer uniformidad entre ellos, no descubrieron ni creyeron que la designación de la divinidad con los vocablos Yahvé o Elohim, en el texto sagrado, tuviera nada que ver con el significado propio de cada uno de esos nombres. Los mismos autores reconocen que "esa explicación no da una solución única y general del problema propuesto", y que "de modo general se puede decir que la tradición de los nombres divinos ha sufrido influencias subjetivas, como lo muestra la diferencia de los textos masorético, griego y samaritano" p. 429).

DECRETO CATOLICO SOBRE LA AUTENTICIDAD MOSAICA DEL PENTATEUCO. — 2232. La ortodoxia católica se mueve en un círculo más estrecho aún que la ortodoxia protestante; pues la primera está obligada a pensar lo que de antemano le prefija su iglesia. El concilio de Trento en su primer decreto dogmático, enumeró los libros de la Biblia y ordenó que, bajo pena de excomunión, deben ser recibidos como sagrados y canónicos, íntegramente, todos los que se encuentran en la antigua Vulgata latina. El concilio del Vaticano confirmó el referido decreto del de Trento, declarando: "Si alguno no admite como sagrados y canónicos los libros enteros y todas sus partes, tales como el Santo Concilio de Trento los ha enumerado, si se niega que estos libros sean divinamente inspirados, que sea anatema" (CORN. y MERK, ps. 29 y 30). Por último la Comisión Bíblica de la Iglesia Católica Romana, dictó el 27 de junio de 1906, el decreto "De

la autenticidad mosaica del Pentateuco" declarando en qué sentido y en qué límites pueden los intérpretes católicos distinguir en el Pentateuco, diversas fuentes y reconocer posteriores adiciones. Ese decreto fué dictado con el fin de combatir el modernismo, o sea, la tendencia que se había manifestado, a principios de este siglo, entre muchos sacerdotes estudiosos, de aceptar las conclusiones de la crítica bíblica independiente. Como esto ponía en peligro la doctrina de la inspiración literal de las Sagradas Escrituras, en que se basa dicha iglesia, se trató de remediarlo con el citado decreto, por el cual la autoridad eclesiástica precisó cuáles son las conclusiones de la crítica que los católicos pueden admitir y cuáles las que deben rechazar.

2233. En la primera parte de ese decreto se estableció que no son suficientes las razones dadas para probar que los libros del Pentateuco han sido formados de diversas fuentes posteriores en su mayor parte a la época mosaica. En la segunda, se hicieron sutiles distingos sobre lo que debe entenderse por la palabra autor. "No se pretende, dicen Cornely y Merk, que Moisés haya escrito todo de su mano o que todo lo haya dictado; pero se admite como legítima la hipótesis de los secretarios, siempre que se acepte que es Moisés el autor principal e inspirado, cuyos pensamientos son relatados fiel, íntegra y exclusivamente por los secretarios, y que la obra así compuesta fué aprobada por él. No se menciona el número de tales secretarios, ni la parte de trabajo confiada a cada uno de ellos. Así que si se notan diferencias de lengua, de carácter, se puede atribuirlas a la diversidad de secretarios. Tampoco dice nada el decreto sobre si esos diversos documentos escritos ya por Moisés mismo, ya en su nombre, mucho tiempo quizás después de la muerte de Moisés, han podido ser ordenados y retocados por un redactor posterior, con los cuales habría éste formado el Pentateuco. Tal hipótesis debe presentarse con precaución, pues se requiere siempre esta condición fundamental: que dicha hipótesis deje intactas la autenticidad y la integridad mosaicas para la obra entera y para todos los documentos" (ps. 396, 397).

2234. En la parte tercera del referido decreto se fijan las condiciones que deben observarse para admitir tales fuentes.

El fin particular del autor del Pentateuco es la historia sagrada de la revelación y de la legislación del pueblo escogido, por lo tanto, quedan excluídas las fuentes de carácter mítico, fabuloso. Debe suponerse que el autor sagrado hace suyas las aserciones de las fuentes... Es evidente que la diversidad de fuentes a las cuales se ha recurrido, puede explicar las diferencias del estilo y de las ideas principales, si se establecen verdaderamente. Si se trata de explicar el Génesis, que narra hechos muy anteriores a Moisés y que no han podido llegar a su conocimiento sino por la tradición oral o escrita —salvo el caso en que se deba suponer una revelación hecha a Moisés— se llegará fácilmente a las fuentes. Lo que se dice del Génesis, puede aplicarse a los otros libros, al Exodo y a los Números. Si en efecto se admite —lo que es muy probable— que Moisés escribió estos tres libros al fin del viaje, se puede pensar que fuera de las cosas ya escritas por él, recurrió a documentos de diversos géneros escritos por otros en el curso del viaje, y que aquél los hizo entrar en su obra. Para confirmar esta suposición, hasta se podría citar "El libro de las Guerras de Yahvé" (Núm. 21, 14), libro que parece haber contado los combates felizmente librados por el pueblo con la ayuda divina, en la época del éxodo, y no hay inconveniente en suponer que Moisés siguió esas fuentes. Es curiosa esta concesión de la ortodoxia católica, por dos razones: 1ª porque no se puede negar que el autor de Números utilizó otros documentos, pues al hacer la cita de 21, 14, se expresa así: "Por lo tanto se dice en El Libro de las guerras de Yahvé:..."; y 2º porque las guerras de Yahvé no comenzaron sino en el último año de la vida de Moisés y deben haber dado materia para la formación de un libro "poético" sólo cuando Canaán quedó subyugado. El poema inserto en el cap. 15 del Exodo, y que el texto supone haber sido compuesto cuando el pasaje del Mar Rojo, menciona la entrada victoriosa de los israelitas en Canaán y el santuario de Jerusalén (§ 169). En general todas las composiciones poéticas insertas en el Pentateuco (Gén. 49; Núm. 23; Deut. 32) datan del período de la monarquía (REUSS, L'Hist. Sainte, I, p. 128).

2235. El Nº 4º del decreto expresa que se pueden admitir modificaciones posteriores: a) en las mismas narraciones,

sea adiciones que el autor inspirado hubiera unido a ellas, sea por glosas y explicaciones (bastante cortas, parece) y no inspiradas; b) en la forma exterior del libro, por retoques hechos al lenguaje o por faltas como las que se introducen en la historia de un texto. Una sola condición, un solo límite se impone a estas modificaciones: **que se mantengan la autenticidad y la integridad mosaicas.** ¿Hasta dónde se extienden éstas? En un caso concreto será a veces difícil definirlo. Por esto **corresponde a la Iglesia sola el pronunciarse, y bajo la conducta de la Iglesia** los intérpretes católicos, apoyándose en los fundamentos de la religión, prosiguen sus trabajos críticos y **someten a examen lo que se presenta**, según los principios evolucionistas, **como conclusiones de la ciencia**" (ps. 397 - 398).

2236. Vese por esta larga transcripción que los escritores católicos si no quieren incurrir en el anatema de su Iglesia, como les pasó a Loisy, Turmel y Buonaiuti, deben ceñirse estrictamente a lo que ésta les prescribe de antemano, y someter sus trabajos al examen y censura de la misma. No hay para qué insistir, porque ello es evidente, que con tal sistema no se realiza obra científica alguna. Para esto se requiere libertad de pensamiento, y lo que aquí se establece, es **el tribunal de la inquisición de la conciencia.** No se acallan las protestas de la razón con argumentos, sino por el medio brutal de la excomunión. A toda costa, aún contra toda evidencia histórica, hay que declarar que el Pentateuco fué escrito por Moisés, o por sus **secretarios**, hipótesis esta última emitida en el siglo XVII por el sacerdote Ricardo Simón y que fué entonces vivamente combatida por Bossuet, y a la cual se ve hoy obligada la Iglesia a recurrir, como áncora de salvación, para explicar las variaciones, repeticiones y contradicciones que innegablemente presentan los textos bíblicos a todos aquellos que no quieran cerrar los ojos a la realidad. Pero aun admitiendo la hipótesis de R. Simón, debe forzosamente afirmarse que "**el autor principal e inspirado del Pentateuco fué Moisés, cuyos pensamientos han relatado fiel, íntegra y exclusivamente sus secretarios, y que la obra así compuesta fué aprobada por él**". ¿Por qué no sostener entonces que esos secretarios fueron inspirados a su vez por el espíritu divino,

como se afirma que lo fué Moisés? En resumen, a todo trance, hay que mantener la autenticidad y la integridad mosaicas de la obra, porque tal idea es dogma de la Iglesia, y ésta, poseedora de la verdad absoluta, no puede equivocarse. ¿Acaso el concilio de Trento no llamó al Pentateuco "los cinco libros de Moisés"? Por eso, pues, la iglesia católica siempre ha considerado como una evidente prueba de incredulidad el dudar del origen mosaico de los primeros cinco libros bíblicos. Los jesuítas Cornely y Merk, que conocen bien las dificultades del problema del Pentateuco, no se atreven a decir claramente que es ésta una cuestión dogmática; pero llegan a esa conclusión por un rodeo. "Todos reconocen, escriben ellos, que no hay ninguna definición formal de la Iglesia sobre el origen mosaico. El asunto no es, pues, de fide definita. Pero, por otra parte, el testimonio ya de la tradición, ya de la Escritura, presenta tal carácter que la cuestión no puede considerarse cuestión libre, sino que debe admitirse que el origen mosaico, relativamente al Pentateuco entero, es, por lo menos, teológicamente cierto. Aun más, esta verdad parece a muchos autores deducirse tan bien de las fuentes teológicas, que se puede considerarla de fide divina. Si dogmáticamente es cierta la autenticidad mosaica del Pentateuco, históricamente no puede ser prudentemente negada" (ps. 398, 399).

ARGUMENTOS DE LA ORTODOXIA CATOLICA. — 2237. Los argumentos teológicos a que se refieren Cornely y Merk (ps. 399 - 407) son éstos: 1º Testimonio de Jesucristo y de los Apóstoles: Hay unos 25 pasajes del Nuevo Testamento, en los cuales se atribuye la obra literaria del Pentateuco a Moisés. Jesús confirmó esa creencia diciendo en términos formales: "De mí escribió Moisés" (Juan, 5,46). Luego, a menos de pretender que el Cristo aprobó el error, debe afirmarse, que, por su testimonio, puso fuera de duda el origen mosaico del Pentateuco. 2º Testimonio de los otros libros del A.T.: En la historia de Israel no hay un solo período en el cual haya sido desconocido el Pentateuco, y en que éste no se haya atribuído a Moisés. a) Los libros de la Ley son a veces atribuídos expresamente a Moisés por los libros pro-

féticos e históricos (Mal. 4, 4; Dan. 9, 11, 13; Esd. 3, 2, etc.; Neh. 8, 1, etc.; II Crón. 17, 9, etc.; II Rey. 2, 23; I Rey. 2, 3 (§ 1286); Jue. 3, 4; Jos. 1, 7). b) El Pentateuco siempre fué conocido por los israelitas; así Oseas y Amós mencionan la liberación de la servidumbre en Egipto, aluden al largo viaje en el desierto, enseñan que Israel es castigado porque ha rechazado la ley de Yahvé (Os. 4, 6; Am. 2, 4), suponen o citan preceptos mosaicos (Os. 12, 9; Am. 4, 4); Oseas dice que Yahvé ha dado la ley por escrito (8, 12) (1); y otros profetas antes que los citados muestran que los libros mosaicos eran conocidos en el reino de Israel, — compárese el sacrificio de Elías y la degollación de los falsos profetas (I Rey. 18 con Lev. 1, 6-9; 9, 24; Deut. 18, 20); la historia de Naboth (I Rey. 21, 3 con Lev. 25, 13; I Rey. 21, 10 y Deut. 17, 5, 6); y las palabras de Sedecías (I Rey. 22, 11) con Deut. 33, 17. c) Los testimonios son más frecuentes en el reino de Judá. En los libros de los Reyes, como en el II de Crónicas casi no se relata la vida de un monarca que no suponga la Ley. Así Josafat envió sacerdotes para enseñar al pueblo el libro de la ley de Yahvé (II Crón. 17, 7-9); al proclamar rey a Joas, le pusieron la diadema y le entregaron "el testimonio", o sea el libro de la ley (II Rey. 11, 12; II Crón. 23, 11) (2); en tiempo de Josías, el libro de la Ley, escrito por mano de Moisés, fué encontrado en el templo (II Rey. 22, 8-13; II Crón. 34, 14; § 3207-3212). d) Las exhortaciones de los profetas del reino de Judá no pueden comprenderse, sino suponiendo ya conocida la ley de Moisés. Tómese, p. ej., el capítulo 1 de Isaías y compárense los vs. 1, 2 con Deut. 32, 1, 6, 10

(1) Oseas no dice eso. El texto citado se expresa en estos términos: "Aun cuando yo le diera mil veces por escrito mis enseñanzas (a Efraim), éste las consideraría como ley extranjera" o "como cosas que no le conciernen".

(2) El pasaje citado de II Rey. 11, 12 dice así, según la traducción de L.B.d.C.: "Entonces Joiada sacó al joven príncipe, le puso la corona y los brazaletes. Lo proclamaron rey, lo ungieron y lo aplaudieron gritando: ¡Viva el rey!". El T.M. trae "la ley", allí donde L.B.d.C. traduce el vocablo hebreo: hasse'adot por "brazaletes", y ésta expresa que se trata de "dos de las insignias de la reyecía en el antiguo Israel (II Sam. 1, 10)". El texto paralelo de II Crón. 23, 11, lo vierte L.B.d.C., así: "Entonces sacaron al joven príncipe, lo coronaron y (se

(§ 304 - 313) ; Ex. 4, 22; Gén. 12, 2; Deut. 26, 29; los vs. 1, 3, 4 con Gén. 32, 26, ss.; Ex. 19, 6; Deut. 26, 18, etc.; los vs. 1, 5 - 7 con Deut. 28, 33, 35, 50; Lev. 26, 33; los vs. 1, 9 con Gén. 18, 23, ss.; los vs. 1, 10 - 15 con las leyes sobre los sacrificios, las fiestas, etc. **e)** En tiempo de los primeros reyes antes de la división del Reino, era igualmente conocido el Pentateuco, como lo prueban estos ejemplos: Salomón, en su plegaria (I Rey. 8, 23, ss.) emplea las palabras del Deuteronomio y se refiere continuamente a las promesas del Levítico (8, 29 y Deut. 12, 11; 8, 31, 32 y Lev. 5, 1, etc.) ; construyó el templo para que fuera la imagen del tabernáculo mosaico (I Rey. 6 y Ex. 26, 8, ss: cfr. II Crón. 3, 10 ss. y Ex. 25, 18; 26, 31; véase nuestro t? IV, cap. VIII y § 1394 - 1406). Para agradecer a Dios el reino eterno que le ha prometido, David se sirve de palabras del Deut. 4, 7; 10, 21; 13, 16 (II Sam. 7, 22 - 24; véase nuestro t? III, § 1092 - 1094). Samuel y Saúl manifiestan conocer también el Pentateuco (I Sam. 12, 6 - 8, 14, —§ 804, 805—; Deut. 7, 12 ss.; I Sam. 15, 29, (1) cf. Núm. 23, 19). **f)** En la época de los Jueces estaban en uso las leyes del Pentateuco (comp. 3, 6, 7 con Ex. 34, 16; 13, 4 - 14 con Núm. 6, 2, 3) ; los relatos eran sabidos (11, 12 ss. con Núm. 21, 24 - 26; 4, 11 con Núm. 10, 29; 1, 20 con Núm. 14, 24; Deut. 1, 36) (2) ; y todo esto era conocido, no por la sola tradición

---

le entregó) la ley. Lo proclamaron rey. Joiada y sus hijos lo ungieron y gritaron: ¡Viva el rey!". Y luego anota: "La palabra, empleada para designar la **ley** y que propiamente significa "declaración solemne, estatuto (charte)" es un término característico de la legislación levítica. El texto primitivo sin duda hablaba de una de las insignias reales, probablemente los brazaletes (II Rey. 11, 12). Pero el Cronista quiere que se trate del manuscrito de la **torá**, que debía ser copiado por el nuevo rey, del de los sacerdotes levitas, según Deut. 17, 18 - 20 (§ 793, 795). Es indudable que la variante "**ley**" pasó de las Crónicas al texto de los Reyes".

(1) Este v. 29 es una glosa correctiva del v. 11 del mismo cap. 15 (DHORME).

(2) Los textos del Pentateuco citados para comparar con pasajes de los Jueces, en este párrafo **f)** no los traen Cornely y Merk; los indicamos nosotros para comodidad del lector, porque nos figuramos que a ellos habrán querido referirse aquellos escritores. Omitimos muchas citas de los mismos, porque son traídas por los cabellos, sin casi asomo de analogía con pasajes del Pentateuco.

oral, sino por el mismo Pentateuco, así como lo muestra la semejanza de las palabras en muchos pasajes (comp. 2, 1, ss. y 23. 32. ss. con Ex. 34, 12 ss.; 6, 8 con Ex. 20, 2; 6, 16 con Ex. 3, 12). g) El autor del libro de Josué recurre continuamente a los preceptos y a las palabras de Moisés (1, 3, 13; 4, 12; 9, 24); el último discurso de Josué es un resumen del relato hecho en el Pentateuco (24, 2, ss.); y todo lo que se narra de la sepultura de José no se comprende, si no se suponen los libros de Moisés (24, 32; comp. con Gén. 50, 24; 33, 19; Ex. 13, 19).

2238. — 3º **Testimonio del mismo Pentateuco.** — Algunos textos tanto históricos como legislativos, se atribuyen tan formalmente a Moisés, **que su origen mosaico, dogmáticamente, es cierto en absoluto.** El Deuteronomio se le atribuye (Deut. 31, 9, 24). Aunque es cierto que el Pentateuco habla de Moisés en tercera persona, esto no impide que él sea el autor de esa obra, pues los escritores griegos y latinos y los orientales en sus inscripciones hablan a menudo de ellos en tercera persona. Se dice que fueron escritos por Moisés: A) el relato de la victoria obtenida contra los amalecitas (Ex. 17, 14); B) el catálogo de los campamentos en el desierto (Núm. 33, 2-13); C) las palabras de Yahvé, o sea, el libro de la Alianza (Ex. 20, 4, 7; 20, 23-23, 33); D) las palabras de la alianza renovada (Ex. 34, 10-27); y E) frecuentemente se menciona en el Deuteronomio que Moisés escribió la ley (31, 9, 22, 24). Se recuerda a menudo ese "libro de la ley", que ciertamente existía escrito (28, 58; 29, 20-26; 30, 10; 31, 26; comp. 28, 27 con Ex. 9, 9-11). En Deut. 17, 18 ss. (§ 787-797), se habla de una copia de la ley para el monarca; y en 1, 5 y 27, 8, que Moisés esculpió o grabó en piedras "esta ley", que, según ciertos autores, designa todo el Pentateuco.

2239. A estos argumentos agregan Cornely y Merk otros "internos", que, según ellos, prueban el origen mosaico del Pentateuco, y de los cuales sólo mencionaremos algunos brevemente, tales como: que el autor de esa obra demuestra conocer bien el Egipto, que la legislación, en numerosos puntos, va naciendo durante el viaje; que las leyes son promul-

gadas según las circunstancias; que otras suponen el desierto y el campamento; y que muchos detalles revelan un testigo presencial de los sucesos relatados. Finalmente manifiestan que el Pentateuco constituye una cierta unidad literaria, y en cuanto a las innegables repeticiones que se notan en la narración, esto no debe sorprender, porque así es la costumbre de los orientales.

REFUTACION DE LOS ARGUMENTOS DE LA ORTODOXIA CATOLICA. — 2240. Dentro de la brevedad, hemos tratado de exponer con toda fidelidad y exactitud los argumentos dogmáticos que formulan Cornely y Merk, para sostener el origen mosaico del Pentateuco, los cuales examinaremos por su orden.

1º El testimonio de Jesús y de los escritores del Nuevo Testamento, quienes vivieron quince siglos, más o menos, después de Moisés, no tiene mayor valor histórico, máxime cuando hoy, hay fundados motivos para dudar de la autenticidad de las palabras que se dan en los Evangelios como pronunciadas por Jesús. Por supuesto que para quienes admiten que éste es un dios, y que, como tal, no se puede equivocar, la cuestión está resuelta de antemano en el sentido que pretende la Iglesia; pero entonces podía ella ahorrarse argumentos: con alegar que Jesús reconoció que Moisés era el autor del Pentateuco, el asunto estaba ya cerrado a toda discusión. Pero para los que ven en Jesús sólo el último de los profetas judíos, es decir, un hombre tan falible como los demás hombres, que predicaba creyéndose inspirado e impulsado por la divinidad, el argumento de la opinión de Jesús y de sus discípulos no tiene mayor significación desde que no se dan las razones que uno y otros tuvieron para emitirlas.

2241. 2º En cuanto al testimonio de los otros libros del A. T., — además de las llamadas a diversos parágrafos de esta obra, (§) que hemos indicado en la antedicha exposición de los autores jesuítas que comentamos, — debe tenerse presente lo siguiente: a) que la crítica bíblica llega hoy a la conclusión de que entre la mitad del siglo IX y la mitad del VIII aparecieron las dos compilaciones que convencionalmente se designan con los nombres de documento yahvista y do-

cumento elohista, compilaciones fusionadas quizá al comienzo del siglo VII. Hemos expresado (§ 2074) que esta última obra, JE, debió haberla conocido el redactor del Deuteronomio primitivo (siglo VII), como debió ser igualmente conocida por los profetas escritores del siglo VIII. De modo que las citas que libros posteriores hagan de J o de E o de JE, no invalidan las conclusiones de la crítica independiente. **b)** Que ni J ni E, ni ninguno de los otros documentos que más tarde contribuyeron a formar el actual Pentateuco, no hicieron sino poner por escrito tradiciones orales u ordenar y combinar documentos anteriores o servirse de ellos para componer las citadas compilaciones, a las que a la vez que les dieron el sello de su estilo, les hicieron adiciones y retoques de acuerdo con sus ideas. Así, el elohista incorporó a su historia, el llamado **"Libro de la Alianza"** (Ex. 20, 22 - 23, 19), que estudiaremos más adelante en el cap. VII. En el Hexateuco, se citan expresamente, como ya hemos dicho, dos libros que fueron utilizados en esa obra: **El Libro de las guerras de Yahvé** (Núm. 21, 14; § 382) y **El Libro del Justo** o de Yaschar (Jos. 10, 13; § 1121). Lo que viene a significar que aunque J y E no remontan más allá del siglo IX, contienen tradiciones o documentos más antiguos, lo mismo que pueden referirse a costumbres y prácticas rituales anteriores, que sólo mucho más tarde fueron incorporadas a alguno de los códigos del Pentateuco. Por eso, es un absurdo deducir del sacrificio de Elías (I Rey. 18, 30 - 33) la conclusión de que en su época ya existía el Levítico, pues, aunque este libro es exílico o postexílico, no quiere decir que muchos de los ritos sobre los cuales legisla, no fueran sino prácticas consuetudinarias, algunas de ellas de la más remota antigüedad. Hacer con piedras un altar, poner encima trozos de leña, y sobre ésta pedazos del animal que se inmolaba a la divinidad, como se dice hizo Elías, era, sin duda, uno de los más primitivos procedimientos de ofrecer un holocausto al dios nacional. Pero nótese que si desde Moisés hubiera estado en vigencia el Levítico, Elías no hubiera debido haber realizado ese sacrificio, como no hubieran podido ofrecerlos, tan buenos yahvistas como el vidente Samuel (I Sam. 9, 12; 10, 8), David y Salomón, ninguno de los cuales era sacerdote (Lev. 1, 5 - 9).

c) Las citas de libros posteriores al siglo V, — época en que, a estar a los resultados de la crítica, se formó el actual Pentateuco, — tales como Malaquías, Daniel, Esdras, Nehemías y sobre todo el fantástico libro de Crónicas, según hemos tenido múltiples oportunidades de mostrarlo (§ 1095 - 1110), nada prueban sobre el origen mosaico de aquella compilación.

2242. d) Después recuérdese que en el antiguo Israel era postulado indiscutible que lo que allí existía en materia de tradición legislativa y de preceptos religiosos, procedía de Moisés, a quien se le consideraba en todo como el gran iniciador. Era corriente en la civilización oriental juzgar como antiguo lo particularmente venerable, y siendo el período mosaico la época ideal, todo lo que era costumbre ancestral, como todo lo que se refería a las bases de la sociedad, se hacía remontar a dicho período. Así los profetas, que opinaban que los sacrificios no podían coexistir con una religión elevada, afirmaban que, por lo mismo, no podían haber sido practicados en la época mosaica (Is. 1, 11-14; Jer. 7, 21-23; Os. 6, 6; Am. 5, 25). Por eso sostiene Mowinckel, con razón, que lo que los profetas expresan sobre la época y la obra de Moisés, es pura teoría religiosa, y no el eco de una verdadera tradición histórica. Separados los profetas de Moisés por un período no menor de cinco siglos, es lo probable que sólo dispusieran como fuentes de información de las leyendas que circularon mucho tiempo oralmente, antes de que fuesen a forman parte de los documentos yahvista y elohista. — e) Por lo que respecta a los testimonios de los libros de Josué a los de Reyes inclusive, que señalan Cornely y Merk, ya hemos visto en el curso de esta obra, lo infundado de las afirmaciones de la ortodoxia, que éstos sustentan (§ 595 - 610; 1281 - 1288).

2243. f) En cuanto a la mención de los pequeños trozos que en el Exodo o en Números se dicen escritos por Moisés, a ser cierto este hecho, sólo probaría que lo restante o sea, la mayor parte de dichos libros no eran de ese autor. Cornely y Merk (p. 407) tratan de aminorar el valor de esta conclusión lógica, alegando que a Moisés le ocurrió lo mismo que a los profetas, pues éstos aun cuando escribían todas sus profecías, sin embargo, recibían expresamente de Yahvé la orden de escribir algunas de ellas, según así lo atestiguan, en razón

de su gravedad (Is. 30, 8; Jer. 30, 2; Ez. 43, 21; Hab. 2, 2). Francamente que no vemos la importancia moral o religiosa de alguno de los trozos que se dicen escritos por Moisés, como, por ejemplo, la lista de los campamentos de los israelitas en el desierto (Núm. 33, 2 - 13), de la que en seguida hablaremos, para que el mismo Yahvé haya ordenado que se consignara esa lista por escrito.

2244. Y después, como nota Reuss, si la historia de la emigración fué escrita por el mismo Moisés y si las leyes encuadradas en esa historia fueron redactadas por él, habría que admitir que en esa obra tenemos el diario del viaje de Egipto a Canaán. A esa conclusión llegan Cornely y Merk, pues afirman que "la legislación en numerosos puntos, va naciendo durante el viaje; que las leyes son promulgadas según las circunstancias", etc. Pero si esto fuera así, ¿cómo explicar que desde el comienzo se habla de cosas o sucesos que no ocurren sino al fin de ese viaje? Así, p. ej., en Ex. 16, 35 se lee que "**los israelitas comieron** (nótese el verbo en pasado y no en futuro) **el maná durante 40 años, hasta que llegaron a las fronteras de Canaán**", y en Jos. 5, 12 se confirma ese dato, diciendo que a los 5 días del pasaje del Jordán, o sea, unas 6 semanas después de la muerte de Moisés, cesó la lluvia del maná. Moisés manda a Aarón que llene de maná una jarra, y como recuerdo del milagro, la ponga delante de Yahvé, y Aarón así lo hizo, poniéndola delante del "Testimonio", o sea, delante del decálogo escrito en las tablas de piedra, que estaban en el arca; pero esas tablas y el arca sólo existieron mucho después, según Ex. 34 y 37. Y lo mismo ocurre con el censo de los israelitas referido en el primer capítulo de Números y cuyo resultado se menciona en Ex. 38, 26; con los sacerdotes a quienes se manda que se santifiquen (Ex. 19, 22), cuando aún no había sacerdotes (Ex. 28), etc., etc.; pero, sobre todo, lo que demuestra más la inconsistencia de la teoría del diario de viaje de Moisés, es que habiendo durado el viaje a través del desierto, 40 años, hasta llegar a Canaán, **hay en ese relato, después del primer mes del año segundo, una laguna de 38 años, que la ortodoxia no sabe cómo explicar.** (Núm. 10, 11; 20, 1, 22 - 28; 33, 38; 21, 12, Deut. 2, 14). Y ya que se insiste sobre cuatro o cinco textos, en los cuales se men-

ciona que Moisés escribió algunos relatos del Pentateuco, bueno será recordar muchos otros que acusan que otra persona redactó esa obra, pues se formulan juicios sobre Moisés, o se habla de él en términos que no admiten su participación en ese trabajo de redacción. Así, en el cap. 6 del Exodo, después de detallarse la genealogía de Leví, agrega el texto: "Estos, pues, son aquel Aarón y aquel Moisés a quienes Yahvé había dicho: Sacad del país de Egipto los ejércitos de los hijos de Israel. Estos son los que hablaron al faraón, al rey de Egipto, para sacar a los hijos de Israel de Egipto. Estos son aquel Moisés y aquel Aarón", (vs. 26 y 27). En el cap. 11, 3, se lee: "Y Yahvé dió al pueblo gracia en los ojos de los egipcios; y también Moisés era muy grande varón en la tierra de Egipto, delante de los siervos de Faraón y delante del pueblo". En Núm. 12, 3: "Aquel varón Moisés era muy manso (no irritable), más que todos los hombres de la tierra". Esto no sólo no es de Moisés, sino que tampoco pertenece al que escribió en el Exodo estos pasajes, que dejan tan mal parada la mansedumbre mosaica: "Moisés miró por todos lados, y no viendo a nadie, mató al egipcio y lo enterró en la arena" (Ex. 2, 12). "Cuando se acercó al campamento, y vió el becerro y las danzas, se encendió la ira de Moisés y arrojó las tablas que llevaba en la mano y las quebró al pie de la montaña...... Y Moisés se puso a la puerta del campamento y gritó: "A mí, todos aquellos que estén "por Yahvé". Y se le reunieron todos los hijos de Leví, y les dijo: "Cíñase cada uno su espada, y pasad y repasad de puerta en puerta, por entre el campamento, Y MATAD A TODOS, HERMANOS, AMIGOS Y PARIENTES" (Ex. 32, 19, 26, 27). Y finalmente en Deuteronomio, aun prescindiendo del capítulo final, hay pasajes como éstos que excluyen la intervención directa de Moisés en la redacción de ese libro: "Y esta es la bendición con que Moisés, el varón de Dios, bendijo a los hijos de Israel, antes de su muerte... Moisés nos prescribió la ley" (33,1,3).

LA LISTA DE LOS CAMPAMENTOS EN EL DESIERTO. — 2245. Pero si se examinan con detención los textos en que se expresa que Moisés escribió determinados

pasajes del Pentateuco, fácil es convencerse que se trata de menciones falaces del redactor de la obra. Veamos, por ejemplo, el caso de la lista de los campamentos del capítulo 33 de Números. Si hay alguna parte del Pentateuco que se podría suponer fuera escrita por el mismo Moisés, sería ésta, pues se trata de una monótona relación de jornadas en el desierto: **"Y levantaron el campamento en tal lado y acamparon en tal otro"** (vs. 5-49). Pero pronto nos convencemos de la falsedad de tal atribución. En efecto, nótese primero el uso de los verbos en tercera persona de plural: si Moisés hubiera escrito esa lista de estaciones, lo natural es que siendo él el jefe de la expedición, hubiese dicho: **"LEVANTAMOS el campamento y ACAMPAMOS, etc."**, empleando la primera persona del plural, lenguaje que usan los escritores bíblicos cuando suponen que es Moisés el que habla; así en Deut. 1,19 se ponen en boca de ese jefe estas palabras: **"LEVANTAMOS el campamento de Horeb, ANDUVIMOS por todo aquel desierto grande y terrible.... como NOS mandaba Yahvé, NUESTRO dios, y así LLEGAMOS a Cades-Barnea"**. Pero puede decirse que esa manera de expresarse haya sido usada por un redactor que utilizó escritos originales del propio Moisés. Bien, aceptado; pero entonces si esa lista contiene anotaciones originales del jefe del éxodo, esos datos deben ser la expresión fiel de la verdad. Sin embargo, el análisis de dicho capítulo 33 nos revela que ese detalle de jornadas del viaje a través del desierto no puede ser la obra de un testigo ocular. Llama ante todo la atención la curiosa coincidencia de que desde la partida de Ramesés, en Egipto, hasta llegar a los llanos de Moab, sólo se hayan efectuado 40 campamentos durante los 40 años de estada en la península del Sinaí y en la Arabia Pétrea, región toda ella no mayor del doble del país de Canaán, que más tarde ocupó Israel. Después, los sitios de esos campamentos que se han podido identificar, no son lugares habitables para multitudes, sino que se trata de pozos, parajes de pastoreo y otras localidades semejantes, donde sólo un grupo no muy grande de personas podría vivir por corto tiempo, y por lo tanto, donde no habría medios de subsistencia para la caravana de más de dos millones de almas (§ 161) que, se dice, eran los israelitas, sin contar sus nu-

merosos ganados (Ex. 12, 37, 38; Núm. 11, 21; 32, 26). Además, en la obra que se pretende mosaica, hay dos listas de esos campamentos que "no concuerdan en la nomenclatura de las estaciones, listas que en su estado actual, parecen ser el resultado de la combinación de varias tradiciones originariamente diferentes. Nada es, pues, menos justificado que la idea, frecuentemente expresada, que en esas listas, sobre todo en la del cap. 33 de Números poseemos un escrito auténtico de Moisés" (REUSS, I, 89).

2246. Poniendo esas listas una frente a otra, se notará fácilmente que no pueden ser la obra del mismo autor.

Lista de Números 33	Lista de otras partes del Pentateuco
1. Sucot	Sucot (Ex. 12, 37)
2. Etam	Etam (Ex. 13, 20)
3. Pihahirot	Pihahirot (Ex. 14, 2, 9)
4. Mara	Del otro lado del Mar Rojo (Ex. 14, 15; 15, 22)
5. Elim	Mara (Ex. 15, 22, 23)
6. Junto al Mar Rojo	Elim (Ex. 15, 27)
7. Desierto de Sin	Desierto de Sin (Ex. 16, 1)
8. Dofca	
9. Alush	
10. Refidim (§ 173 - 174)	Refidim, que tomó el nombre de Massa o Meriba por las murmuraciones del pueblo (Ex. 17, 1, 7)
11. Desierto del Sinaí	Desierto del Sinaí (Ex. 19, 2)
	Desierto de Parán (Núm. 10, 12)
	Taberah (Núm. 11, 3)
12. Kibrot - Hataava	Kibrot - Hataava (Núm. 11, 34)
13. Hazerot	Hazerot (Núm. 11, 35)
	Cadés en el desierto de Parán (Núm. 12, 16; 13, 26)

14. Ritma	
15. Rimón - Farés	
16. Libna	
17. Rissa	
18. Kehelatha	
19. Monte de Sefer	
20. Harada	
21. Makhelot	
22. Tahat	
23. Tarach	
24. Mithca	
25. Hasmona	
26. Moseroth	Bené - Yaacán (Deut. 10, 6)
27. Bené - Yaacán	Moserah, donde murió Aarón (Deut. 10, 6)
28. Hor - Haguidgad	Gudgodah
29. Yotbatha	Yotbatha
30. Abronah	
31. Etsion - Gueber	
32. Cadés (Desierto de Sin)	De Horeb a Cadés o Cadés Barnea (Deut. 1, 19; Núm. 20, 1), lugar éste que se llamó Meriba, por las murmuraciones del pueblo (Núm. 20, 13)
33. Monte Hor, donde murió Aarón	Monte Hor, donde murió Aarón (Núm. 20, 22; § 256)
34. Zalmonah	
35. Punón	
36. Obot	Obot (1) (Núm. 21, 10)
37. Yyé - Abarim	Iyé - Abarim (Núm. 21, 11)
	Zared (Núm. 21, 12)
38. Dibón - Gad	Más allá del Arnón (Núm. 21, 13)

(1) Obot u Oboth, que significa "espíritus de los muertos", debería ser un lugar sagrado donde se invocaban estos espíritus, (§ 971).

39.	Almón - Diblataim	Beer (Núm. 21, 16) Matanah (Núm. 21, 18) Nahaliel (Núm. 21, 19) Bamot (Núm. 21, 19)
40.	Montañas de Abarim, frente al monte Nebo	Monte Pisga (Núm. 21, 20) donde murió Moisés (Deut. 34, 1, 5)

2247. Examinando este cuadro, se observa: 1º que hay 20 estaciones o campamentos cuyos nombres concuerdan, aunque algunos de ellos no muy exactamente, como Moseroth y Moserah, Hor-Haguidgad y Gudgodah; 2º que entre las estaciones 3 y 7 hay un campamento junto al mar Rojo que en la primera lista ocupa el 6º lugar, y en la otra el 4º; 3º que las N.os 26 y 27 están invertidas en la 2ª lista; 4º que en Núm. 33 se nombran 20 campamentos, hasta el de las montañas de Abarim, donde están el Nebo y el Pisga, campamentos que no se encuentran mencionados en otras partes del Pentateuco; 5º que en la 2ª lista hay 10 estaciones (considerando como una distinta a Tabera, (Deut. 9, 22) aunque no se dice que de allí se haya levantado el campamento, y parece que fuese la misma que Kibrot-Hataava - Núm. 11,34) que no figuran en la de Núm. 33; 6º que en esa 2ª lista, a Refidim se le cambió el nombre por el de Massa y Meriba (§ 173) a causa de haber allí altercado el pueblo con Moisés, pidiendo agua para beber (Ex. 17,1-7); pero resulta que el nombre de Meriba (querella § 174), se le dió a Cadés Barnea, por la misma causa, y donde se produjo el mismo milagro, 22 campamentos después del de Refidim (Núm. 20,13; § 177); 7º si Horeb y Sinaí son dos nombres del mismo monte del desierto de Sinaí, como se pretende (§ 122,359) entonces tenemos que, según Deut. 1,19, el pueblo recorrió el trayecto de Horeb a Cadés Barnea, en una sola jornada, — aunque hay 11 días de viaje entre ambos puntos, Deut. 1,2,— mientras que, según Núm. 33, el pueblo acampó 21 veces desde el Sinaí, antes de llegar a Cadés; y 8º que, según Deut. 10,6, **Aarón murió en el campamento de Moserah,** o sea, en el campamento Nº 26 de Núm. 33, mientras que según los vs. 38 y 39 de este último capítulo, y Núm. 20,22, **Aarón murió**

en el monte Hor, campamento Nº 33. Todo esto nos prueba, sin lugar a duda, que si Moisés fué el autor de la lista de Núm. 33, no puede ser el autor de la lista que figura en los otros capítulos de Números, Exodo y Deuteronomio, o viceversa, ya que ambas listas presentan entre sí notables divergencias.

2248. Además según la 2ª lista, **la caravana israelita llegó en cinco etapas del Sinaí hasta Cadés en el desierto de Parán** (Núm. 10,12; 11,3,34,35; 12,16; 13,26), y de allí enviaron espías a reconocer el país de Canaán (Núm. 13). Vueltos los exploradores al cabo de 40 días, el pueblo se asusta con sus informes, se subleva, quiere elegirse un jefe que los vuelva a Egipto, y casi apedrean a Josué y a Caleb que trataban de reanimar su valor. Yahvé se irrita entonces y les da como castigo que ninguno de aquellos israelitas, salvo Josué y Caleb, entrarían en Canaán. Como consecuencia de esa condena, permaneció el pueblo 38 años más en el desierto, hasta que murieron todos sus primitivos componentes (Núm. 18, 25-14,38; Deut. 2,14). **Pero, según Núm.** 20, 1,14-22; 33,36-38, **los israelitas llegaron a Cadés, al final de su estada en el desierto,** al comienzo del año 40º de la salida de Egipto, de modo que habían estado en aquel oasis sólo unos meses. En otros términos, **según unos textos, el pueblo estuvo en Cadés al comienzo del viaje en el desierto; según otros, esa permanencia en Cadés fué después de 37 años de vida nómade,** durante los cuales murió toda la generación salida de Egipto con Moisés. Esto obliga a los ortodoxos, principalmente a los no católicos, a admitir la existencia de los documentos yahvista y elohista que tanto combaten Cornely y Merk, **teoría a la cual,** según estos, **no hay necesidad de recurrir, porque no explica nada!** (p. 428). Así L. B. A., de insospechable ortodoxia, al comentar el pasaje de las aguas de Meriba (Núm. 20, 1-13) escribe: "**Este relato es el producto de la combinación de las narraciones encerradas en los documentos elohista y yahvista.** Nos transporta de una manera brusca al momento decisivo en que, después de los 38 años de morada en el desierto, el pueblo renovado se prepara a emprender la conquista de Canaán". Hablando del itinerario que siguieron los israelitas después de su partida del Sinaí,

dice la misma obra: "Casi todos los nombres mencionados nos son desconocidos, y **es difícil a veces conciliar los diferentes relatos que han entrado en el tejido del texto sagrado**" (II, p. 172).

2249. Lo que se saca en limpio de los datos tan diferentes o contradictorios de las dos listas de la referencia es que ninguna de ellas proviene de un testigo ocular, ni menos del jefe de la expedición israelita a través del desierto, sino que ambas reflejan diversas tradiciones, que, muchos siglos después de esos sucesos, se fijaron por escrito en distintos documentos, a los cuales llamamos hoy, J. E. y P. Con toda razón, pues, Reuss se expresa así al respecto: "Con semejantes datos no es de extrañar que las innumerables cartas topográficas que se han levantado de la marcha de esa expedición, no sólo no concuerdan entre sí y fijan muy arbitrariamente la posición de los diversos campamentos, sino que todas forman zigzags tan singulares, que a primera vista se apercibe que los hechos no pueden haber pasado de ese modo, si cierto fuera que la emigración tuvo la finalidad que se le supone. Una de dos: si se partió de Egipto para apoderarse de Canaán, esas correrías a la aventura, en todas direcciones, — Este, Sur, Norte y otra vez Este,— no tenían razón de ser; si por el contrario, esos datos fueran ciertos, entonces se trataría de correrías de algunas pequeñas hordas de nómades, que no pensaban en el mañana, y la invasión de Canaán fué una empresa posterior e independiente de la emigración. **En ningún caso fué un contemporáneo el que redactó esas listas discordantes". (L'Histoire Sainte,** I, p. 91). Por eso quizá no esté lejos de la verdad Toussaint cuando opina que los diferentes itinerarios dados por las fuentes J, E y P, parecen más bien haber sido formados con datos provenientes de caravaneros de los siglos VIII o VI, que no con documentos escritos en el siglo XIII (p. 65).

2250. Con el ejemplo que antecede, queda, pues, bien evidenciado el poco crédito que deben merecernos los pasajes en que se nos dice que Moisés escribió tal o cual de los relatos que leemos en la Biblia. Igualmente resulta claro que el Pentateuco es, según dijimos (§ 2221), la ensambladura de una pluralidad de documentos diversos, tanto en su ori-

gen, como en su fecha y carácter. Luciano Gautier, en una feliz comparación, manifiesta que lo ocurrido con el Pentateuco es semejante a lo que ha pasado con los Evangelios canónicos, que son cuatro relatos paralelos de la vida de Jesús, a los que, en diversas oportunidades se ha tratado de armonizar en una sola obra. La primera de esas tentativas y la de mayor éxito, fué la realizada por Taciano, discípulo de Justino, quien por el año 160, compuso una Armonía de los Evangelios, titulada el **Diatessarón**, (que significa obra compuesta "por medio de cuatro") destinada a suplantar a éstos en el uso de la iglesia. Pero mientras nosotros poseemos los cuatro Evangelios y el **Diatessarón**, o cualesquiera de las otras Armonías que los reúnen en un texto único, en cambio, en el Pentateuco tenemos el texto armonizado, sin los documentos anteriores e independientes, perdidos, con los cuales ha sido aquél formado. Por eso, dice con razón Gautier, que "el Pentateuco es el **Diatessarón** del Antiguo Testamento; pero un Diatessarón que ha sobrevivido solo y que ha relegado definitivamente a la sombra, las obras que lo precedieron y de las que ha salido". (I, ps. 45-48).

CAPITULO II

Los relatos patriarcales del Génesis. Abraham

LOS ANTECESORES DE ABRAHAM. TERAH. — 2251. Pasaremos ahora a estudiar las historias de los patriarcas, como nos las dan a conocer principalmente el yahvista (J) y el elohista (E), tan completamente fusionadas, que es muy difícil, a veces, distinguir hoy los elementos de la narración que pertenecen a uno u otro de esos documentos (JE, § 2068-2070). Los tres grandes patriarcas del Génesis, antecesores del pueblo de Israel, son Abraham, Isaac y Jacob. Antes de detallar la vida de Abraham (12-25,18), nos da el Génesis dos cuadros etnográficos, bajo la forma de genealogías familiares: en el cap. 10, la de los descendientes de Sem, Cam y Jafet, los tres hijos de Noé (J mezclado con P); y en el 11, a partir del v. 10, la de la descendencia de Sem, hasta el v. 32, versículos éstos en los cuales la crítica bíblica sólo reconoce como de J, los vs. 28-30. Esta última genealogía termina con la historia de Terah, quien, después de los 70 años (v. 26), engendró a Abram, Nacor (o Nahor — **L.B.d.C.**) y Harán, en Ur - Kasdim o Ur de los Caldeos.

2252. Esas listas genealógicas hasta Terah, son indiscutiblemente mitos etnográficos. En el cap. 10, el hecho es tan evidente, que el redactor no se preocupó de disfrazar la ficción, porque en la genealogía de familias que nos da, designa a menudo los pueblos por nombres en plural, o con artículo. Así, p. ej., **Cam tiene por hijos a Cus** o **Cush** (la Etiopía), **Mizraim** (el Egipto), **Put** (el Punt de los egipcios, costa de Somal o de Somalía) y **Canaán.** Canaán engendra a **Sidón,** su primogénito (el conocido puerto del Mediterráneo oriental con cuyo nombre se quiere representar a **los fenicios**

en general; a Het (los hititas, que no eran de la misma raza que los cananeos, pero que en los siglos XIII y XIV a. n. e. ocuparon el mismo país que éstos); al **Jebuseo**, al **Amorreo**, al **Gergeseo**, al **Hivvita**, al **Arquita**, al **Sineo**, al **Arvadeo**, al **Cemareo** y al **Hamateo**, o sea, a los jebuseos, amorreos, etc., como traduce **L. B. d. C.** con el artículo en plural (vs. 6, 15, 18). Los cuatro primeros de esos nombres con artículo, designan pueblos de Palestina; los otros designan habitantes del Norte de Fenicia y de la Siria. **Mizraim** engendra a **Ludim**, **Anamim**, **Lehabim** (los libios), **Naftuhim**, **Patrusim**, **Casluhim** (de donde salieron los filisteos) —todas poblaciones egipcias, — y **Caftorim** (vs. 13, 14). Como **im** es la terminación plural de los nombres en hebreo, muchos traducen así: **los Ludim o luditas**, **los Anamim o anamitas**, etc. La mención entre paréntesis, que trae el texto (v. 14) que de los **Casluhim** salieron los filisteos, está contradicha por otros pasajes, más de acuerdo con los datos históricos, que indican que los filisteos procedían de **Caftor**, o sea, de la isla de Creta (Am. 9, 7); Jer. 47, 4). Entre los hijos de Jafet están: **Madai** (la Media) y **Javán** o **Yaván** (Grecia, los jonios; y **los hijos de Yaván** son islas o pueblos ribereños del Mediterráneo; **Tarsis** (España), **Kittim** (Chipre), **Rodanim** (Rodas), etc. Si indudablemente es interesantísimo para el historiador esta remota clasificación de los pueblos de aquella época, no es menos innegable que para ello se ha utilizado la forma del **mito**, personificando naciones, y estableciendo entre ellas relaciones de parentesco para justificar la similitud de sus costumbres, de su lengua, grado de civilización, etc. Fué ese el procedimiento seguido por la mayor parte de las naciones antiguas para explicar sus orígenes. Así p. ej., los griegos sostenían que los diversos pueblos que poblaban la Hélada o Grecia, procedían de Deucalión (el Noé griego), quien fué padre de Heleno, el que engendró a Dorio, Eolo y Xuto, habiendo tenido este último dos hijos: Yon o Jon y Aqueo. Por la genealogía de los epónimos se explicaba pues, la división de la raza helénica en cuatro ramas principales: dorios, eolios, jonios y aqueos, aún cuando esos pueblos se diferenciaban entre sí por sus dialectos, usos, costumbres e instituciones. Pronto veremos que los historiógrafos israelitas apelaron al mismo recurso para

expresar el origen de las doce tribus hebreas, suponiendo que éstas procedían de los doce hijos de Jacob.

2253. Otro tanto podemos decir de la genealogía de los descendientes de Sem, del cap. 11. El carácter mítico de este relato se revela no sólo porque parte de él es una repetición del capítulo mítico anterior, sino, además, por las edades multicentenarias de esos imaginarios individuos, (en contra del dicho de Yahvé de que en adelante la edad humana no excedería de 120 años, 6, 3) y porque muchos de ellos son también pueblos o localidades, como **Heber** (los hebreos), **Serug**, (una ciudad del Norte de Siria), etc. La finalidad del autor de esta última genealogía era indicar el lapso de tiempo (1) transcurrido desde el diluvio hasta el nacimiento de Abraham; pero la duración tan corta de ese período, que sólo alcanza a 290 años, da lugar, según hemos dicho, a absurdos como éste: que Sem, testigo del diluvio, habría muerto 35 años después de Abraham, y 50 después del nacimiento de Jacob. Para obviar estas dificultades, los LXX aumentaron el período entre el diluvio y Abraham, a 1072 años y el Pentateuco samaritano lo elevó a 942, acrecentando en 100 años la edad de

---

(1) Habiéndome preguntado un ilustrado lector residente en la Argentina, el porqué empleo la expresión "**lapso de tiempo**", he respondido de este modo: "Según puede verse en el Diccionario de la Academia Española, el vocablo **lapso** viene del latín **lapsus**; y en este idioma se le usaba principalmente, entre otras acepciones, con las siguientes: 1ª, **caída**, como en **lapsus scalarum**, "caída de una escalera"; 2ª, **curso**, como en **lapsus fluminum**, "curso de los ríos"; y 3ª, **error**, como en **lapsus linguae**, expresión que todavía empleamos hoy para expresar "error de lenguaje". Estas acepciones han pasado al castellano: la 1ª en el sentido de "caída en culpa o error"; y la 2ª, unida a la palabra **tiempo**, formando el modismo "**lapso de tiempo**", para indicar "el curso de un espacio de tiempo". Al dar esta última definición en su Diccionario, la Academia Española olvidó manifestar que ella se aplica únicamente al citado modismo; olvido que no cometió al definir el vocablo similar **transcurso**, pues aunque a éste le da como significado: "paso o carrera del tiempo", agrega: "úsase comúnmente con la misma voz **tiempo** o con las que expresan sus divisiones, como **año**, **siglo**, &". Igual cosa ocurre con **lapso**, pues aunque casi siempre va unida a la palabra **tiempo**, suele alguna vez ir con otras voces equivalentes o sinónimas de ésta, como p. ej., con **término**, que entre sus acepciones, tiene la de "tiempo determinado", y así Juan de

los patriarcas desde Arfaxad a Serug, al nacerles a cada uno su primogénito, lo que nos prueba el grado de verdad histórica que debemos conceder a tales relatos. En cuanto al patriarca Teráh (nombre traducido por Taré) es un héroe relacionado con el culto lunar de Ur, o un dios, según las leyendas de Ras Shamrá (LODS, R. H. Ph. R., tº 20, p. 100), cuyo nombre de formación cananea, proviene de yeráh, "luna" o "mes". Teráh tenía dos mujeres, las diosas Shin (trasposición del dios lunar Sin) y Nikkar, variante de Nikkal (Nin - Gal, la consorte de Sin), según este antiguo texto traducido por Virolleaud.

> Teráh hizo levantar la luna nueva.
> Echó a Shin, su mujer,
> Y a Nikkar, su muy amada, diciendo:
> "Habitaréis, como las cigarras, el llano,
> Y como las langostas, los confines del desierto".

Este rasgo de que Teráh echó a sus mujeres, recuerda el episodio idéntico de Abraham y Agar (DUSSAUD, en R. H. R., tº 108, ps. 33, 34). En cuanto a Nacor (Nahor) era también el nombre de un dios adorado en el Norte de Siria.

2254. Según P, Teráh con su hijo Abram (Abraham), su nuera Sarai, mujer de éste, y su sobrino Lot, hijo de

---

Solórzano escribe: "quedan prescriptos por el lapso del término legal" (Dic. Encicl. Hispano - Americano. Art. Lapso). Con lapso sucede, pues, lo mismo que con la voz latina transcursus, que aunque significa "tránsito o pasaje", se ha castellanizado en transcurso, limitándose su significado a "pasaje o paso del tiempo" o de las divisiones de éste; pero debiendo llevar el complemento temporal correspondiente. El francés ha conservado lapsus en el sentido de "falta, error", y ha formado el vocablo derivado laps, "espacio"; pero indicando que no se emplea sino en la locución: laps de temps, nuestro "lapso de tiempo".

Esta nota la envié al Secretario Perpetuo de la Real Academia Española, Sr. Julio Casares, solicitándole su opinión sobre lo que en ella sostengo, y dicho señor, con fecha febrero 4 de 1949, entre otras cosas, me contestó: "No tengo nada que objetar a lo que Vd. expone en la página del original que me envía, salvo la afirmación de que "lapso de tiempo" sea un modismo, puesto que la palabra "lapso", según ya usted mismo ha observado, se emplea en otras combinaciones, como se ve en la cita de Solórzano. Nuestro Código Civil de 1888 habla también de "el lapso del término señalado por el testador".

Harán muerto en Ur (1), partieron de esta ciudad para ir al país de Canaán; pero se quedaron en Carán o Harán al N. O. de la Mesopotamia (§ 2319, n.), donde murió Teráh, a los 205 años de edad, según el T. M. (§ 34), o a los 145 años, según el Pentateuco samaritano. De Nacor sólo se dice en este capítulo 11, que se había casado con su prima Milca, hija de Harán; pero a estar a lo que se expresa en 24, 10 parece que Nacor se estableció en Aram - Naharaim (traducido generalmente por Mesopotamia), región del medio Eufrates, y según 22, 20 - 24, tuvo ocho hijos con Milca, y cuatro con su concubina Reúma. Los hijos de Nacor con Milca fueron: **Huz, Buz, Kemuel**, padre de Aram, **Kesed, Hazo, Pildash, Yidlaf** y **Betuel**, el padre de Rebeca, siendo los hijos de Reúma: **Tebáh, Gaham, Tahash y Maaca.** Aquí, como en los casos anteriores, los nombres de los hijos de Nacor son, en su mayor parte, nombres de tribus o países de la región aramea, ocupando los hijos de Milca el desierto de Siria, y los hijos de Reúma, la comarca del Líbano. Recuérdese que las tribus consideradas como de sangre mezclada o de dignidad inferior, se representaban por hijos de concubinas.

2255. La ciudad de Ur, célebre mucho antes del tercer milenario, y una de las más venerables metrópolis del país de Sumer, estaba consagrada al culto del dios - luna Sin o Nannar - Sin. Este dios, como todos los dioses de Sumer y de Accad, tenía familia, a saber: su esposa, **Nin - gal** y sus hijos **Shamash** (§ 80), el dios - sol, **Istar** (§ 75) y **Nuskú**, el dios del fuego. Como en la ciudad de Harán (2) o Carán

(1) La generalidad de los intérpretes ubican la ciudad de Ur-Kasdim o Ur de los Caldeos en el Bajo Eufrates, en la colina llamada hoy **El - Mughair**, que ha explorado, con notable éxito, C. L. Woolley, en este último cuarto de siglo. Lods, en cambio, (**Israel**, ps. 187 - 9) se inclina a localizar Ur - Kasdim en la Alta Mesopotamia, en la región de Aram - Naharaim. Moret (**Hist. Anc.**, p. 632), Dussaud (**Les Découvertes**, ps. 156 - 7), y E. Dhorme (**L'Evolution**, p. 69), siguen al respecto la opinión general, diciendo que esa Ur era la antigua ciudad sumeria real que adoraba al dios - luna Sin.

(2) **Harán** o **Harrán** se escribe con **h** aspirada, que se pronuncia casi como **c**, por lo que se suele escribir **Carán**. Lo mismo pasa con la **h** de **Nahor**, por lo que aparece este nombre con dicha letra cambiada en **c**.

se adoraban las mismas deidades, y hasta existía tanto en ella como en Ur, un templo idéntico elevado en honor de Nin-gal, con el mismo nombre, **bit-gipari** (casa de campaña). hoy, la crítica independiente se inclina a creer que el dato bíblico de la emigración de Teráh con parte de su familia de Ur a Carán, sea un eco del transporte, por un clan o grupo de individuos, de las creencias religiosas de aquella ciudad sumeria a ésta aramea, al Norte, entre los dos grandes ríos mesopotámicos. "Cuando la Biblia, escribe Dhorme, hace salir la familia de Teráh del país de Sumer para conducirla a Harán, concuerda con la historia de los orígenes religiosos de esta última ciudad... La tradición del pasaje de los hebreos de Ur a Harán quedó fijada fuertemente en los espíritus. Añadamos que los primeros capítulos del Génesis reproducen el eco de las leyendas que circulaban en Caldea, sobre los orígenes del mundo, de la humanidad, de las civilizaciones. Indudablemente que estas tradiciones pudieron ser recogidas en el país de Canaán, donde fué preponderante la influencia de la literatura babilónica desde la mitad del 2º milenario a. n. e., como lo prueban los fragmentos de mitos que se han encontrado entre las tabletas de El Amarna (§ 20, 25, 86); pero se puede también suponer que esas tradiciones ya se habían extendido en la vecindad de los grandes santuarios que frecuentaban los nómades de la primera generación". El dios-luna Sin, agente de enlace entre las citadas dos metrópolis, al naturalizarse como arameo en Carán, tomó el nombre de **Shahar**, según se ve en distintas y muy antiguas inscripciones. Los textos de Ras Shamrá atestiguan la difusión del culto lunar tanto en los países arameos como en la Fenicia del Norte. Ese dios, transformado en "Señor de Harán" (§ 72), y que en sus peregrinaciones va acompañado por su familia, "es esencialmente el dios de los nómades; el que guía, a través de la estepa, la marcha nocturna de los pastores que temen los calores del día; el que les mide el tiempo, marcando en el cielo los días, semanas y meses; y por el cual conocen la época en que darán cría las ovejas. Los antecesores de los hebreos seguirán las etapas del dios, y así después de la estación de Harán, pasarán el Eufrates. Su emigración está estrechamente

ligada a la de los **Aramú** y los **Kaldú** (nombres que los textos cuneiformes, dan a los arameos y a los caldeos, respectivamente) por lo cual los genealogistas no trepidaron en transformar en parentesco esa unión que permitía suponer la similitud de idiomas. Por eso el hermano de Abram, Nacor, viene a ser el padre de Aram, epónimo de los arameos o siríacos, y de Kesed (cuyo plural es Kasdim), epónimo de los caldeos. Bien que insistiendo en el hecho de que los habitantes de Harán como Betuel y Labán (Gén. 25, 20; 28, 5; 31, 20, 24) son arameos y se expresan en arameo (31, 47, ss.), es, sin embargo, a casa de ellos que los narradores del Génesis envían a buscar esposas para Isaac y Jacob (24 - J; 28 - P). Nada se opone a que los hebreos primeramente hayan practicado el mismo culto que los arameos, sus congéneres. Cuando Raquel lleva los **terafim**, es decir, los ídolos domésticos de su padre Labán (31, 19 ss. - E), se convierte en símbolo de ese traspaso de religiones, cuyos testimonios históricos hemos investigado" (DHORME. **L'Evolution**, ps. 88 - 95).

VOCACION DE ABRAHAM. — 2256. Con la genealogía de Teráh llegamos a Abraham, el más célebre patriarca, considerado como fundador del pueblo hebreo. El redactor utiliza primeramente el relato de J, en el que intercala una que otra frase de P, como en 12, 4^b, 5. Comienza así su narración: 12. 1. **Yahvé dijo a Abram:** (1) **"Abandona tu país, tu parentela y la casa de tu padre, y vete al país que te mostraré. 2. Haré nacer de ti una gran nación; te bendeciré, y engrandeceré tanto tu nombre que serás ejemplo en las bendiciones. 3. Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a los que te maldigan; y todos los pueblos de la Tierra desearán ser bendecidos como tú".**

2257. El redactor olvidó aquí que el país de Abraham no era la Naharina, (ver en t° I, mapa de p. 65), donde se

---

(1) Recuérdese que hasta Gén. 17, 5 el patriarca es llamado **Abram**, pasaje de P, en el que se expresa que Yahvé le cambió ese nombre por el de **Abraham**, (de ab, "padre", y **hamón**, "multitud"), para indicar que sería padre de multitud de naciones.

encontraba la ciudad de Carán, lugar de la residencia del patriarca cuando recibió la orden divina, sino Ur de los Caldeos; lo mismo que no tuvo en cuenta que el país de destino, "el que te mostraré", era el país de Canaán al que Teráh con su mencionada comitiva se dirigían, cuando les ocurrió cambiar de opinión y establecerse en Carán (11, 27, 28, 31). Una persona antes de emprender viaje, debe saber adonde va, por lo menos a los efectos del rumbo que tiene que tomar; aquí ocurre a la inversa: el interesado parte con toda la familia y sus bienes, ignorando adonde se dirige; el camino y el fin del viaje se los mostrará el dios que da la orden. Este contrasentido, a lo que la ortodoxia llama "la fe de Abraham", porque "partió sin saber adonde iba" (Heb. 11, 8), sólo puede admitirse en los relatos míticos en que intervienen dioses que conversan con los hombres, como aquí en el Pentateuco o como pasaba en la antigua Grecia. En el seno de lo maravilloso en que se mueven estos relatos infantiles, todo es posible, como en las fábulas en que hablan los animales (Gén. 3, 1 - 5; Núm. 22, 28 - 30). Para J, pues, Abraham es un fiel creyente en Yahvé, que conoce su voz, y cumple sin titubear la orden de marcharse a lo desconocido con su familia y bienes tan sólo porque así se lo pide aquella divinidad; pero E se hace eco, más adelante, de otra tradición, según la cual la familia de Teráh, lo mismo que los demás parientes de Abraham adoraban otros dioses (Jos. 24, 2; Gén. 31, 19; 35, 4; § 308). En cuanto a la promesa que hace Yahvé en el pasaje que comentamos, de que de Abraham hará nacer una gran nación, la encontraremos repetida tres veces más en el mismo Génesis (13, 14 - 17; 15, 5; 17, 1 - 8). Estas dos últimas provienen de E y P respectivamente; la otra es del redactor, quien quería destacar que los hebreos debían su país no tan sólo a la elección de Lot, — el que al separarse de su tío Abraham eligió para sí la Transjordania (§ 2264) — sino a la manifiesta voluntad del dios nacional.

ABRAHAM EN CANAAN. — 2258. Abraham avanzó a través de Canaán y llegó a Siquem, y se detuvo junto a la encina de Moré (v. 6). **L.B.d.C.** escribe al respecto: "**Moré**

quiere decir "el que emite un oráculo", "el que da una instrucción divina", como el sacerdote o el adivino. **La encina de Moré** significa, pues, "la encina del adivino" o "la encina que da oráculos" (cf. las encinas de Dodona en Grecia, y 2 Sam. 5, 24). La palabra **elón**, que se traduce por "encina" o por "terebinto", designa ante todo un árbol sagrado en el cual, originariamente, se consideraba que residía un dios (el; § 71). Era célebre el de Siquem (Gén. 35, 4; Deut. 11, 30; Jos. 24, 26; Jue. 9, 6). Resulta de nuestro pasaje y de Jue. 9, 6, que era venerada dicha encina por los cananeos, antes de serlo por los israelitas. Estos, al establecerse en Palestina, a menudo adoptaron, para rendir culto a Yahvé, los mismos sitios en que habían adorado los antiguos habitantes del país (Siquem, Bethel, Hebrón, etc.). Las tradiciones tocante a las visitas de los patriarcas a esos lugares, tendían a justificar ante los israelitas, su carácter sagrado". Por eso expresa J que en la encina de Moré, **"se le apareció Yahvé a Abraham, y le dijo: "Daré este país a tu posteridad". Y Abraham edificó allí un altar a Yahvé, que se le había aparecido. 8. Y partiendo de allí, tomó por la montaña, al Este de Bethel, y plantó su tienda entre Bethel al occidente y Hai (1) al oriente; y edificó allí un altar a Yahvé e invocó el nombre de Yahvé. 9. Y Abraham continuó su marcha de etapa en etapa, hacia el Negueb"** (el Sur).

2259. Sobre el citado v. 8 escribe Dussaud: "Existían muy antiguamente dos ciudades vecinas: una de las cuales consagrada al culto del dios **El**, se llamaba **Beth - El** (Beth significa "casa"; § 92), mientras que la otra consagrada al

---

(1) **Hai**, antigua ciudad real cananea del principio del III milenario, se llamaba antiguamente, según René Dussaud, **Beth - Hadad**, consagrada al culto del dios Hadad (§ 78), cuyo nombre los escribas de los libros de Josué y de Samuel, cambiaron en **Beth - Avén** (**casa de la mentira**, por las mismas razones que cambiaron **baal** por **boshet** en otras palabras, § 618). Beth - Hadad fué destruída antes del año 2100, según las recientes exploraciones de Mme. Marquet - Krause, y cuando entraron los israelitas en Palestina, llamaron aquel paraje desolado **Ha - Ay**, o sea, "La Ruina". Este nombre le quedó a la ciudad posteriormente edificada junto al emplazamiento de Beth - Avén (R.H.R., tº CXV, ps. 125 - 141).

culto de Hadad, se llamaba **Beth - Hadad.** En Gén. 12, 8 no se trata, como se ha creído, de instituir el culto de Yahvé en Beth - El, sino de entronizar a Yahvé en el país entre sus dos poderosos rivales **El** y **Hadad,** de lo que se desprende que el centro religioso de Beth - Hadad (Hai) no cedía en importancia al de Beth - El. Este relato de la erección de un altar a Yahvé por Abraham no puede tener ningún fondo histórico. Como toda la parte yahvista de la gesta de Abraham, constituye una adaptación al culto de Yahvé de leyendas más antiguas, y a veces, como en este caso, aparece netamente una oposición de doctrina y de culto. En efecto, una tradición más antigua está ligada al nombre de Jacob, patriarca no sin razón llamado **Israel,** porque se declara campeón de **El.** Cuando regresa del país de Aram, — viaje que señala la trashumancia establecida desde larga fecha entre Bersabé (Beerseba) y Carán (Gén. 28, 10) —, se detiene Jacob en Siquem donde consagra un altar, que denomina **"El es el dios de Israel"** (Gén. 33, 18 - 20), y luego en Beth - El, donde erige otro altar (35, 1 - 7), en cumplimiento del voto formulado en el mismo lugar" (28, 16 - 22; R.H.R., t° 115, ps. 139 - 140).

ABRAHAM EN EGIPTO. — *2260.* Utilizando otro documento de la misma escuela de J, el redactor inserta en seguida el relato del viaje y de la estada de Abraham en Egipto (1). Acosado por el hambre que reinaba en el país, Abraham decidió irse a Egipto; pero antes de penetrar en este país, le dijo a su esposa Sarai: **"Sé que eres hermosa, 12, y que luego que te vean los egipcios, dirán: "Es su mujer", y a mí me matarán, mientras que a ti te conservarán la vida. 13 Dí, pues, que eres mi hermana, a fin de que yo sea bien tratado por causa tuya, y salve la vida gracias a ti". 14 Luego que Abram entró en Egipto, vieron los egipcios que su mujer era muy bella. 15 Y viéndola también los**

---

(1) Este relato, dice **L.B.d.C.,** ha sido sacado de otra fuente que el conjunto de los caps. 12 y 13, porque para insertarlo en éstos, el redactor debió agregar enlaces (12, 9; 13, 1, 3 - 4) a efecto de hacer volver Abraham al punto donde lo había dejado 12, 8.

cortesanos del Faraón, se la alabaron a éste, y ella fué llevada al palacio del Faraón. 16 A causa de ella, trató bien a Abram, quien recibió ovejas, vacas, asnos, esclavos y esclavas, asnas y camellos. 17 Pero Yahvé hirió al Faraón y a su casa con grandes plagas, a causa de Sarai, mujer de Abram. 18 Entonces el Faraón llamó a Abram y le dijo: "¿Qué es lo que me has hecho? ¿Por qué no me declaraste que era tu mujer? 19 ¿Por qué dijiste: "Es mi hermana", de manera que la tomé por mi mujer? Ahora, pues, he ahí a tu mujer; tómala y vete". 20 Y el Faraón ordenó que lo expulsaran a él y su mujer, con todo lo que le pertenecía".

2261. Sobre este relato, contado por E con notables variantes, léase lo que al respecto hemos dicho en § 2069. "La misma tradición, anota L.B.d.C., se encuentra con variaciones en los caps. 20 y 26, 7 - 11. Su finalidad consiste a la vez en mostrar que Yahvé preservó a la mujer del patriarca de un grave peligro, y en celebrar la hermosura de la abuela de Israel, así como la habilidad del marido. Sobre este último punto, las generaciones ulteriores parecen haber tenido escrúpulos, porque las formas más recientes de la tradición (caps. 20 y 26) atenúan la mentira y los cálculos interesados del patriarca". Debe tenerse presente que, según la narración transcripta de J, la mujer de Abraham, cuando el viaje de éste a Egipto, tendría que hallarse en la flor de la edad, en la época en que la belleza femenil se expande en todo su esplendor, lo que no concuerda con los datos cronológicos de P, según los cuales Sara tenía 65 años a su llegada a Canaán (v. 4 y 17, 17). Aquí, como en los cuentos, cuando se principia con la conocida frase: "Había una vez un rey...", que no hay el porqué nombrarlo, porque no hace al caso, aquí, decimos, no se expresa el nombre del soberano egipcio, al igual que en las historietas de José y del nacimiento de Moisés (§ 113 al final, 276). Después, a los corifeos de la intolerancia católica que despotrican contra la escuela laica por su neutralidad en materia religiosa y que sostienen que no hay moral sin religión, podemos manifestarles que si en la enseñanza religiosa que imparten en sus colegios confesionales* y sectarios, dan a conocer las biografías de los grandes personajes bíblicos, como Abraham, tal cual la na-

rran las Santas Escrituras, sin falsear lo que éstas expresan, dicha enseñanza tendrá que ejercer perniciosa influencia sobre los jóvenes estudiantes que la reciban. En efecto, sin una palabra de censura por parte del autor sagrado, se nos refiere que Abraham, el prototipo del hombre justo, el modelo de fe para los creyentes, se vale de una burda mentira para escapar a un peligro, fácil de evitar por otros medios más correctos; y luego se nos muestra aquél como un vulgar proxeneta, que vive holgadamente en Egipto, enriqueciéndose a expensas de su hermosa mujer Sara, gracias a la munificencia del Faraón, que hacía vida marital con ella, teniéndola en su harem (12, 14-16). Si Abraham viviera hoy entre nosotros, y explotara a su mujer de ese modo, tolerando que otro hombre cohabitara con ella, lucrando así con el honor de su esposa, caería bajo la sanción de nuestra ley Nº 8080, del 27 de mayo de 1927, e incurriría en pena de dos a ocho años de penitenciaría (1).

2262. Por supuesto que estas lógicas consecuencias exasperan a la ortodoxia, la que a toda costa se esfuerza en demostrar que lo negro es blanco, a efecto de salvar la moralidad del patriarca. Así Scío trata de probar que Abraham no mintió al enseñar a Sara que dijese que era su hermana, porque "los hebreos llamaban hermanos y hermanas a los parientes más cercanos", y luego basándose en el testimonio de San Agustín, agrega que "Abraham se portó aquí con una sabiduría llena de luz. Se miraba puesto entre dos extremos: el primero de desconfiar de la protección de Dios; el segundo de tentarle por una confianza mal entendida; esto es, de esperar de él una protección extraordinaria y milagrosa, cuando podía evitar el peligro por medios ordinarios y naturales. Se trataba al mismo tiempo de conservar dos cosas, que para él eran de la mayor estimación: el honor de su mujer y su propia conservación. La prudencia no le sugería medio alguno para impedir que le arrebatasen a Sarai; y así por lo que tocaba a esto, se abandonó en manos de la divina Providencia. Tenía

(1) Vernes califica de mediocre la historia de Abraham en Egipto, agregando que no honra ni a la facultad de invención, ni a la delicadeza moral de su autor (p. 28).

a mano un medio de poderla librar sin esperar un milagro, y éste era responder, sin faltar a la verdad, que Sarai era su hermana. Lo contrario hubiera sido tentar a Dios, y exponer a Faraón a un homicidio". La afirmación de San Agustín de que, sin faltar a la verdad, Abraham podía decir que Sara era su hermana, se base en lo que, según la tradición recogida por E, contesta el patriarca a Abimelec: "Ciertamente ella es mi hermana, hija de mi padre; pero no es hija de mi madre, y ha podido así ser mi mujer" (Gén. 20, 12) — pretendido parentesco inventado para excusar la patente mentira del patriarca —, lo cual no concuerda con los datos genealógicos de P, documento que afirma que Teráh tuvo tres hijos, y que Sarai era su nuera, mujer de Abram su hijo (Gén. 11, 26 - 31). El considerar lícito el matrimonio entre dos medio hermanos está en pugna con la legislación de Lev. 20, 17 (Deut. 27, 22), la que impone la pena de muerte a los culpables de tales uniones, lo cual prueba la diversidad de documentos que utilizó el redactor, cuyas contradicciones no siempre supo evitar. Debe recordarse que tanto en época de David (II Sam. 13, 13), como entre los egipcios y griegos, era considerado como legítimo el matrimonio entre hermano y hermana no uterinos.

2263. En cuanto a que Sara, a estar al relato que comentamos, cohabitó con el Faraón, lo niega la ortodoxia pietista, con argumentos como éste que emplea Scío al anotar el v. 15: "Aunque Faraón dió orden que llevasen a Sarai a su palacio con el fin de desposarla, no llegó este caso, porque era costumbre que las mujeres destinadas para esposas de los reyes, fuesen preparadas largo tiempo antes con perfumes y con baños (Ester 2, 12). Y en este tiempo fué en el que trataron con tanto agasajo a Abram por respeto de Sarai, y en el que Dios envió sus plagas contra Faraón y su familia, las que le hicieron conocer su falta y que Sarai era mujer de Abram; y así se la restituyó sin haberla tocado, y los hizo acompañar hasta sacarlos fuera de su reino con todo lo que poseían". Por supuesto que para hacer esta alegación no tiene en cuenta Scío: 1º que ante el poderoso soberano de Egipto, no habría sido Abraham, sino uno de tantos jefezuelos que acudían de las regiones del desierto oriental en

busca de alimentos, y no el rey de un país con el cual hubiera tenido interés de emparentar; y que, por lo tanto, una mujer hermosa de la familia de aquel extranjero, era una más que, si le venía en gana, podía engrosar su harén y nada más; 2º que la cita de Ester se refiere a costumbres persas y no egipcias, posteriores en quince siglos a la época en que, por lo general, se sitúa la de Abraham; y 3º que el texto bíblico es claro y no admite subterfugios cuando el Faraón le dice a Abraham: "¿Por qué dijiste: "Es mi hermana"?, de manera que **la tomé por mi mujer**" (v. 19). El narrador yahvista le hace desempeñar un triste papel al dios Yahvé, al cual se le ocurre intervenir después que ya había pasado un tiempo el Faraón cohabitando con Sara, y entonces lo hiere con grandes plagas a él y a su casa, sin explicar qué relación había entre aquél y este suceso; mientras que el narrador elohista refiriendo una tradición semejante, pero con Abimelec, rey de Gerar, expresa que Yahvé amonestó en sueño a dicho monarca tan luego como éste hubo hecho raptar a Sara (Gén. 20, 2-7).

2264. Después de la estada de Abraham en Egipto, el redactor lo hace retornar a Canaán y volver a Bethel, donde invoca nuevamenet a Yahvé, ante el altar que con anterioridad había allí erigido. Luego ocurre la separación de Lot, quien con todas sus haciendas se dirige al valle del Jordán, llevando sus tiendas hasta Sodoma, mientras que Abraham va a establecerse cerca de la encina de Mamré, en Hebrón, paraje en el que construye también un altar a Yahvé. Es interesante notar la forma cómo se efectuó esa separación entre tío y sobrino, que se dice motivada, según el documento P, por la gran cantidad de ganado que ambos tenían (v. 6), mientras que, según J, ello se debió a querellas entre sus pastores (v. 7). Abram le expresa a Lot: "**¿Todo el país no está** (libre) **delante de ti? Apártate de mí**, te ruego: **si fueres a la izquierda, yo tomaré la derecha; si tú escogieres la derecha, yo me iré a la izquierda**" (13, 9). Abram dispone aquí del país de Canaán, como si estuviera despoblado; sin embargo, otro escritor recuerda poco antes que los cananeos y los perezeos o perezitas habitaban **entonces** en dicho país

(v. 7). Prescindiendo de que esta palabra **entonces**, que se encuentra sobre el mismo asunto en 12, 6 sería incomprensible si Moisés fuera el autor del Génesis, como pretende la ortodoxia, prescindiendo de esto, repetimos, tenemos que el país estaba ocupado por los cananeos, habitantes de la costa, y los perezeos, del interior, según Reuss; opinando otros (L. B. d. C, Scío, etc.) que los primeros vivían en las ciudades o poblaciones, mientras que los últimos habitaban en el campo, pastoreando sus ganados. "El sentido general de este episodio, escribe Vernes, es muy claro: transporta en un lejano pasado la situación geográfica respectiva de los israelitas, personificados por Abram, y de los ammonitas-moabitas, personificados por Lot, a la época histórica" (p. 29). Reuss comenta ese hecho diciendo: "Las dos ramas de los semitas que habían pasado el Eufrates (cap. 12), se separan amigablemente, y el patriarca de los israelitas queda solo en Canaán, futuro patrimonio de su raza. Si Abram y Lot hubieran sido realmente **in**dividuos, hubiera habido bastante lugar para ellos, a pesar de la presencia de los cananeos. Las querellas de las pastores pasaron de la experiencia diaria al cuadro poético del mito". Abram se establece en Hebrón "donde existía un lugar sagrado, que el patriarca hace suyo, erigiendo allí un altar" (DHORME, p. 137). Ese santuario de Yahvé, a 31 Kms. al S. O. de Jerusalén, fué tan célebre que "aún en el siglo IV n.e., judíos, paganos y cristianos veneraban allí un árbol sagrado" (L.B.d.C.). El suelo crea el santuario, dice Dhorme (**L'Evolution**, p. 65), la naturaleza lo embellece, el hombre lo consagra.

ABRAHAM GUERRERO. — 2265. Nos encontramos ahora con el cap. 14 del Génesis, que según la unánime opinión de los críticos independientes, no puede ser atribuído a ninguno de los cuatro documentos que han formado el Pentateuco (§ 62, nota; 2068-2074). En él se expresa que en tiempo de Amrafel, rey de Shinear (Caldea), de Arioc, rey de Elasar (Larsa), de Kedor-Laomer, rey de Elam, y de Tideal, rey de Goyim, estos reyes emprendieron una campaña guerrera contra los reyes palestinos de Sodoma, Gomorra, Adma, Zeboim (Os. 11, 8) y Bela, hoy Zoar en la extremidad S. E. del mar Muerto. Estos cinco reinos habían estado sometidos, du-

rante 12 años, al rey de Elam, Kedor - Laomer (**Kudur - Lagamar**, o sea, servidor de Lagamar, dios de Elam); en el año décimotercero se rebelaron, y en el décimocuarto fueron atacados en el valle de Sidim, que es ahora el mar Salado o Muerto, donde se habían concentrado, y fueron vencidos por la expedición punitiva del citado rey elamita y sus aliados. El valle de Sidim estaba lleno de pozos de asfalto, en los que al huir, cayeron los reyes de Sodoma y Gomorra. Los vencedores se apoderaron de todos los bienes de los de estos reinos, y a su regreso, se llevaron cautivo a Lot, que habitaba en Sodoma (1), cuyas haciendas también habían tomado. Un fugitivo comunicó estos sucesos a **Abram el Hebreo**, quien vivía cerca de la encina del amorreo Mamré, hermano de Escol y de Aner, aliados de Abram. Este, al recibir tal noticia, pasó en revista a sus 318 esclavos más aguerridos, nacidos en su casa, y con ellos atacó y derrotó a los enemigos, en Dan, persiguiéndolos hasta el N. de Damasco, recuperando el botín que aquéllos llevaban, y volviendo a traer a Lot, con sus bienes, así como las mujeres y todos los cautivos. Regresa victorioso Abram, y en el Valle del Llano, hoy el Valle del Rey, salió a recibirlo el rey de Sodoma, quien le pidió que le devolviera las personas rescatadas y se quedara con el botín recuperado. A lo que respondió Abram: "**Levanto la mano a El Elyon, creador de los cielos y de la Tierra** (fórmula de juramento que consistía en levantar la mano hacia el cielo): **no tomaré nada de lo que es tuyo, ni un hilo, ni un cordón de sandalia, para que no digas: He enriquecido a Abram. Nada quiero para mí; todo te lo devuelvo, salvo lo que han comido mis esclavos y la parte de los hombres que conmigo vinieron, Aner, Escol y Mamré. ¡Ellos que tomen su parte!**" (vs. 22 - 24).

2266. Intercalado en el relato de la entrevista de Abraham con el rey de Sodoma, se halla el célebre episodio del encuentro con Melquisedec, que interrumpe dicho relato, episo-

(1) "Anteriormente, nota Vernes, nos había sido presentado Lot como un rico propietario de ganados, llevando la vida pastoral en el valle del Jordán, donde habitaba en tienda o carpa (13, 5 - 12); pero aquí tenemos una concepción diferente: Lot mora en la misma ciudad de Sodoma. Esto es también lo que pretende el escritor que nos cuenta la ruina de esa ciudad" (p. 29).

dio que le sirve de tema al autor de la Epístola a los Hebreos para largas disquisiciones cristológicas (caps. 5 - 7). Dice así esa intercalación: "Melquisedec, rey de Salem, hizo traer pan y vino. Era sacerdote de El Elyon (§ 92). Bendijo a Abraham y dijo:

> Bendito sea Abram por El Elyon,
> que ha creado los cielos y la Tierra.
> Bendito sea El Elyon,
> que ha entregado tus enemigos en tus manos.

Y Abram le dió el diezmo de todo" (vs. 18 - 20).

2267. Este cap. 14, que hemos tratado de resumir fielmente en los dos parágrafos que anteceden, es en realidad un **midrach** o relato anecdótico edificante, cuya finalidad es ensalzar el valor guerrero de Abraham y justificar los diezmos que debían pagarse a los sacerdotes jerosolimitanos en la época postexílica, relato que probablemente fué escrito por el tiempo en que se le dió al Pentateuco su forma actual, como lo prueba, según los hebraístas, el carácter de la lengua en que está escrito. Quizá en este **midrach** todo no sea fantasía, pues es posible que repose sobre antiguas tradiciones relativas a conflictos armados entre reyes de Sumer, Babilonia y Elam, en la Baja Mesopotamia, con reyezuelos cananeos, dominados por aquéllos y que, por lo tanto, les pagaban tributo. De todos modos, el nombre del rey Kedor - Laomer, jefe de la expedición contra las ciudades palestinas sublevadas, aunque de origen y forma elamita, no ha podido ser hallado en las numerosas inscripciones descubiertas, que nos han hecho conocer casi todos los nombres de los antiguos reyes del Elam. Este **midrach** parece haber sido redactado por un extranjero o tomado de una fuente no nacional, porque presenta a Abraham como un desconocido, al que para caracterizarlo, lo califica de "**el Hebreo**" (v. 13), nombre gentilicio no usado por los israelitas para designarse a sí mismos. Entre las inverosimilitudes históricas del relato, se pueden señalar éstas: 1º J y E pintan a Abraham como un nómade pacífico, dueño de gran hacienda, que mantiene relaciones cordiales con los pueblos con los que entra en contacto; mientras aquí aparece como una especie de reyezuelo con aliados, siendo además hábil y valeroso general,

que no trepida en ir en busca de un poderoso enemigo para combatirlo, al que fácilmente derrota. 2º Abraham con 318 hombres y los que pudieron proporcionarles sus aliados, triunfa de uno de los más poderosos imperios del mundo antiguo, si es que se quiere identificar a Amrafel con el célebre Hammurabí, como algunos pretenden, identificación que los historiadores imparciales consideran falsa. Hammurabí no fué aliado de Elam, sino que combatió contra este reino y lo derrotó totalmente hasta el punto que su historia nos es casi desconocida en los 70 años posteriores (CAMERON, ps. 99 y 100). 3º Se dice que el mar Muerto o mar Salado (v. 3) no existía entonces, y que en el lugar de su ubicación o emplazamiento* se habían concentrado los reyezuelos cananeos. Ahora bien, los geólogos hacen remontar dicho mar, por lo menos, al período pleistoceno (§ 2188), y suponen que sus aguas fueron gradualmente descendiendo al fin del período glaciar. Si a esto se agrega que los nombres de los pretendidos aliados de Abraham: **Mamré** (Gén. 23, 17-19), **Escol** (Núm. 13, 23-24) y **Aner** (I Crón. 6,70) eran nombres de parajes, transformados aquí en personas, concluiremos de convencernos que es absurdo darle valor histórico a esta narración. En cuanto al dato de que los guerreros de Abraham eran 318, escribe **L.B.d.C.**: "Esta cifra ha podido ser deducida del nombre de Eliezer (15, 2), pues **el número de este nombre**, es decir, la suma de los valores numéricos de las letras que lo componen, era en efecto 318, como lo han notado los rabinos. Este modo de especular con los nombres (**gematría**) era corriente entre los judíos (cf. Apoc. 13, 18)".

2268. Al intercalar en dicho **midrach** el episodio de la entrevista de Melquisedec con Abraham, proveniente quizá de una tradición local de Jerusalén, no observó el redactor la contradicción en que incurría, pues en esa entrevista aparece Abraham dando a Melquisedec **el diezmo de todo** (v. 20), lo que significa que se reservó para sí el 90 o|o del botín obtenido, mientras que en seguida el patriarca le jura al rey de Sodoma, que él no se ha quedado con nada: **"Nada quiero para mí"** (v. 24). Esa contradicción corre pareja con esta otra: Según el v. 10, el valle de Sidín estaba lleno de pozos de **betún o asfalto**, y al huir, después de su derrota, los reyes de Sodo-

ma y Gomorra cayeron y perecieron en ellos, pues de lo contrario carecería de objeto la simple mención de la caída; pero en el v. 17, el rey de Sodoma sale al encuentro del victorioso Abraham para solicitarle la entrega de los cautivos rescatados. La ortodoxia, que todo lo armoniza, pretende salvar esta dificultad suponiendo que el que salió a recibir a Abraham fué el sucesor del rey de Sodoma perecido en la expresada forma, lo que no es la opinión de Scío, quien manifiesta al respecto: "No parece verosímil que en tan poco tiempo (el hijo) estuviera ya coronado y reconocido por rey, como se le llama aquí".

2269. Melquisedec era rey de Salem o Jerusalén (Sal. 72, 2), ciudad que, según las cartas de Tell el Amarna (§ 20), existía ya en el siglo XV, siendo llamada Urusalim (§ 1067). El nombre Melquisedec o Melqui - Sedec, en hebreo **Malki - Sedec,** significa "mi rey es Sedec", siendo **Sedec** una deidad fenicia o cananea, que se encuentra en otros nombres teóforos*, (§ 618 - 9) como **Adoni - Sedec,** "mi Señor es Sedec" (Jos. 10, 1). "Una inscripción fenicia nos da el nombre propio **Sidki - Melek,** (**Sidki** equivale a **Sedec** con sufijo) que es el de Melqui - Sedec al revés, y una inscripción cuneiforme presenta el nombre propio **Sidki - ilú** (Ylú = El, nombre de la divinidad; véase § 17). El nombre olvidado de ese dios llegó a ser un sustantivo que expresa la idea de corrección, derecho, **justicia** (en hebreo, **sedec**). Por esto el historiador Josefo y la Epístola a los Hebreos (7, 2) traducen el nombre de Melquisedec por "Rey justo" o "Rey de justicia" (**Dict. Encyc.** art. **Melchisédec**).

2270. El citado Melquisedec, no sólo era rey de Salem, sino que además era sacerdote del dios **El - Elyon** (§ 92), cuyo nombre se traduce en nuestras Biblias por **el Dios Altísimo.** La ortodoxia no acierta a explicarse de donde salió, en una época en que reinaba el más completo politeísmo, este sacerdote al parecer monoteísta, cuyo dios era creador de los cielos y la Tierra. Pero del relato en cuestión (vs. 18 - 20) no se desprende que Melquisedec fuera monoteísta, sino que era adorador y sacerdote de un dios semítico llamado **El - Elyon,** idéntico al **El - Eliún Kaloumenos** de los fenicios, que también era creador del cielo y de la Tierra, como **El - Ilanú,** dios de Taanac, es llamado "Señor de los dioses" (§ 92), al

igual que los dioses babilónicos, **Anú**, "rey de los dioses", y **Enlil**, "rey de las tierras, rey de los dioses, rey del cielo y de la Tierra". Al respecto escribe Toussaint: "Ha descubierto la arqueología que el **El - Elyón** de Abraham y de Melquisedec es el nombre de una antigua divinidad semítica. En boca de los cananeos, **El - Elyón** es un dios determinado, quizá el dios **Sedec**, nombre que lleva el sumo sacerdote, rey de Jerusalem, o el dios **Salem** (§ 78 - 80), que dió su nombre a la ciudad. La expresión **El - Elyón** debe ser, pues, tomada con el sentido que le daban los cananeos, así como los babilonios, asirios, fenicios, sabeos, en una palabra todos los principales representantes de la raza semítica. Ahora bien, en ninguna parte designa ese apelativo la divinidad abstracta, sino **un dios determinado**, el dios que se considera como el que está a la cabeza de un panteón local o nacional ... Sólo se puede concluir de una tal locución (creador del cielo y de la Tierra, o rey o Señor de los dioses), que se había llegado en Canaán, lo mismo que en Babilonia, a ese período del desarrollo religioso que se caracteriza con el nombre de **politeísmo monárquico**. Así el **El - Elyón** al cual ofrecen sacrificios Abraham y Melquisedec, no es sino el jefe del panteón de la ciudad de Salem, que quizá sea el mismo Salem, dios protector de la ciudad" (ps. 204 - 6). En realidad, **El - Elyón** o **Eliún** es un dios de Fenicia, el antecesor de todos los dioses de ese país, al que Filón de Biblos considera como el Altísimo, denominándolo **Hipsistos**. Dussaud en su reciente obra **Les Religions des Hittites, Phéniciens, &**, (ps. 359 - 360), y confirmando lo que ya había sostenido en **Les Découvertes** (ps. 155 - 156), expresa: "**Eliún** es el **Elyón** del A. T., de los textos de Ras Shamrá y de otras inscripciones. Hay probablemente que encontrarlo en el **Baal - Shamim** de textos más recientes; en todo caso, es una entidad muy antigua, que parece haber sido suplantada por **El**. Es lo que a su modo comprueba Deut. 32, 8, cuando nos dice que **Elyón** repartió los territorios entre las naciones según el número de los hijos de **El**: se trata evidentemente de las naciones de Siria - Palestina. En el salmo 82 vemos a Yahvé (el texto primitivo traía quizá Elohim) presidir la asamblea de los dioses y apostrofar a estos últimos diciéndoles:

Yo me había dicho que erais dioses,
Que erais hijos de Elyón;
Pero no, vosotros moriréis como hombres,
Y caeréis como cualquier príncipe (vs. 6 - 7).

Estas menciones en el A. T. habían sugerido que Elyón era una divinidad relativamente tardía en Fenicia, probablemente tomada de los judíos; pero se ve que esto no es así. El A. T. buscó identificar Elyón y El, que primitivamente eran perfectamente distintos, como aún lo atestigua la inscripción de Sefiré - Sudjín".

2271. La forma misteriosa en que, en el relato del cap. 14 del Génesis aparece Melquisedec, cuya vida se desconoce, ha excitado la imaginación de judíos y cristianos, quienes han sostenido a su respecto las más variadas interpretaciones. Sobre el célebre v. 4 del salmo 110: "Lo juró Yahvé y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre, a la manera de Melquisedec", véase lo dicho en § 1233 - 1238. Los escritores del Nuevo Testamento lo consideran como una profecía mesiánica. Para el autor de la Epístola de los Hebreos, Melquisedec no es un personaje histórico, sino meramente alegórico, que prefigura al Cristo: "Su sacerdocio, como dice A. Segond, es superior al sacerdocio levítico, porque él bendice a Abraham y éste le paga diezmo; no tiene principio ni fin, porque no se le conoce padre ni madre y no se menciona su muerte, mientras que los levitas nacen y mueren; el nombre de su ciudad es Paz o Salvación; y él es rey de justicia". Para Filón de Alejandría (siglo I a.n.e.) Melquisedec era imagen del Logos divino que funciona como sacerdote del alma humana y le proporciona delicioso alimento espiritual. Orígenes creía que Melquisedec era un ángel, porque carecía de padres; mientras que para la secta de los Melquisediquitas era la encarnación de una potestad superior al Cristo. Para Lutero y Melanctón, era Melquisedec el mismo patriarca Sem, que, según la cronología bíblica, alcanzó a vivir 135 años después que Abraham emigró a Canaán. Teodoreto (387 - 458) y Eusebio (siglo III) conceptuaban que Melquisedec fué un príncipe cananeo, que por milagro de la gracia divina se conservó justo y santo en medio de

la impiedad y la abominación. De manera que, como se ve, hay opiniones para todos los gustos. Concluiremos esta breve reseña, recordando que en la iglesia de los Apóstoles, en Jerusalén, existe un altar que se dice haber sido de Melquisedec.

LA ALIANZA DE YAHVE CON ABRAHAM. — *2272.* En el cap. 15 del Génesis encontramos las primeras huellas del documento E empleado por el redactor, documento fácil de reconocer por expresiones propias de su lenguaje (§ 2069). Nos relata ese capítulo la alianza de Yahvé con Abraham. No es aquí el hombre quien busca a Dios, sino ocurre a la inversa, éste busca a aquél. Según E, Yahvé en una visión de Abraham, le habla prometiéndole descendencia directa, lo conduce fuera de la tienda donde dormía el patriarca, y le dice: "Mira los cielos y cuenta, si puedes, las estrellas: así será tu posteridad". 6 Abram tuvo confianza en Yahvé, quien se lo imputó a justicia (1). 7 Y díjole: "Yo soy Yahvé que te he hecho salir de Ur Kasdim, para darte la posesión de este país". 8 Abraham respondió: "Señor Yahvé, ¿en qué reconoceré que lo he de poseer?". 9 Yahvé le dijo: "Tráeme una vaca de tres años, una cabra de tres años, un carnero de tres años, una tórtola y un palomino". 10 Abram le trajo todos estos animales, los partió por la mitad y puso cada mitad enfrente de la otra; pero no partió las aves. 11 Y descendieron las aves de rapiña sobre los cadáveres; pero Abram las ahuyentó. 17 Cuando se ocultó el sol y hubo sobrevenido completa oscuridad, apareció un fuego muy ardiente que humeaba, y una tea encendida que pasaban entre los animales divididos. 18 En aquel día hizo Yahvé alianza con Abram, diciendo: "Doy a tu posteridad este país, desde el torrente de Egipto (el uadí Mizraim) hasta el gran río, el Eufrates, (véanse los mapas de págs. 48 y 64, del t^o I): 19 los países de los Kenitas, los Kenizitas, los cadmoneos, 20 los hititas, los perizitas, los refaim, (§ 68), 21 los amorreos, los cananeos, los gergeseos y los jebuseos".

---

(1) Véanse las disquisiciones del apóstol Pablo sobre este **v. 6**, en Rom. 4 y Gál. 3. **1 - 9**.

2273. Tal es el relato de la primera alianza celebrada por Yahvé con Abraham. Léanse las consideraciones que, sobre las alianzas divinas, formulamos en § 1776 - 1777. La alianza (en hebreo, berith) es un pacto por medio del cual personas, naciones o entidades cualesquiera, unen sus intereses, o convienen en las condiciones de su actividad común. En la antigüedad, la celebración de una alianza venía a establecer entre los contratantes una especie de parentesco indisoluble, y que aseguraba a cada una de las partes la ayuda de la otra. Romper una alianza era un grave pecado, y los profetas creían que las calamidades que pesaban sobre Israel, se debían a que este pueblo había faltado al pacto que sus antepasados habían realizado con el dios nacional (Os. 6, 7; 8, 1). El sostener la existencia de alianzas divinas con un determinado pueblo o con la humanidad, equivalía a una ingenua transposición de las costumbres humanas a las relaciones con Dios. Así, p. ej., como a veces se solía erigir un monumento rústico para conmemorar una alianza, o que sirviera de testigo perpetuo del pacto convenido, según se ve en el acuerdo entre Labán y Jacob (Gén. 31, 44 - 54), así también el dios Yahvé sigue un procedimiento semejante al pactar con Noé, después del diluvio, y establecer el arco iris en el cielo, como señal de que cumplirá lo prometido (Gén. 9, 8 - 17).

2274. Distintos eran los medios que se empleaban para celebrar alianzas, y uno de los más primitivos fué el de hacerse los contratantes, incisiones en sus brazos, y beber recíprocamente la sangre que de ellas salía. Otras veces se formalizaba la alianza entre los contratantes, efectuando juntos sacrificios seguidos de una comida: los sacrificios, para asegurarse la intervención divina, mientras que la comida reforzaba el pacto, dado que la comunión alimenticia acarreaba comunión de vida, ya que, como observa Toussaint, "según la fisiología antigua, comer y beber con alguno, era participar en la misma fuente de vida y llegar a ser consanguíneos, puesto que se recibía la misma sangre, producida por alimentos comidos en común" (p. 166). Así se cita el caso de un árabe que se negó a matar un ladrón, porque éste la noche anterior había bebido leche en la taza robada a su

padre. Ahora bien, al dios Yahvé la tradición israelita le hace celebrar alianza con Abraham empleando para ello un rito bárbaro, muy generalizado en muchos pueblos antiguos, con fines de purificación, y que en este caso especial, reviste todos los caracteres de una ceremonia mágica. En efecto, Yahvé, le exige a Abraham que le traiga **tres** animales de **tres** años cada uno, a saber, una vaca, una cabra y un carnero, que los parta por la mitad, — tarea nada fácil —, y que ponga las dos mitades una frente a la otra, para pasar él personalmente, en medio de ellas, y en forma de un fuego muy vivo que humeaba y de una antorcha encendida. La extraña forma en que se le ocurre a Yahvé manifestarse no debe sorprendernos, porque era esencialmente un dios del fuego (§ 368 - 370). También le había solicitado al patriarca una tórtola y un palomino, no se dice con qué objeto. Los **tres** cuadrúpedos requeridos tenían que ser de **tres** años cada uno, para que la ceremonia surtiera efecto: no hubieran servido si hubiesen tenido más o menos de dicha edad, porque de lo contrario no se hubiera ésta mencionado. El **tres** era uno de los varios números sagrados de los hebreos, y más tarde lo fué también de los cristianos, sobre todo después de la invención del dogma de la Trinidad. Así Yahvé le da a elegir a David entre **tres** castigos de una duración respectiva de **tres** años, **tres** meses, o **tres** días (I Crón. 21, 12; § 1056); Elías para resucitar al hijo de la viuda de Sarepta, se extendió **tres** veces sobre el cadáver del niño (I Rey. 17, 21; § 2006 - 2007); Daniel oraba **tres** veces al día (Dan. 6, 10); Yahvé le enseña a Moisés que los sacerdotes al bendecir a Israel, han de repetir **tres** veces su nombre (Núm. 6, 24 - 26); los serafines, cada uno de los cuales tenía **tres** pares de alas, repiten: **"Santo, santo, santo es Yahvé Sebaoth"** (Is. 6, 2 - 3); § 2862, 2866); etc.

2275. En cuanto al rito de cortar en dos partes más o menos iguales la víctima inmolada, y hacer pasar por medio de ellas a los que se quería ligar por un compromiso o purificar de sus contaminaciones, era una forma muy extendida entre los israelitas para los juramentos, y en otros pueblos para las lustraciones. Jeremías en nombre de Yahvé amenaza con afrentosa muerte a **"los que han transgredido mi alianza,**

los que no han cumplido con las palabras del pacto que hicieron delante de mí, cuando cortaron en dos partes el toro y pasaron entre sus dos mitades" (34, 18). Ese pasaje a través de las dos mitades del animal, constituía una imprecación o llamado a la maldición divina sobre el que violara sus compromisos o promesas, vale decir, que al contratante que rompiera la alianza le esperaría la misma suerte que al animal partido (cf. § 761). Bertholet recuerda un contrato asirio celebrado por los años 755 - 745 a.n.e., entre dos personas llamadas Assur - nirarí y Mati - ilú, que contenía la siguiente cláusula: "Si Mati - ilú falta a estas obligaciones, así como ha sido cortada la cabeza de este macho cabrío, así será cortada la cabeza de Mati - ilú" (p. 258). En nuestro texto, v. **17**, Yahvé pasa solo entre las mitades de las víctimas, porque él es quien contrae un compromiso con Abraham. En Persia, Grecia y otros países se usaba la aludida práctica, para las purificaciones. Cuenta, en efecto, Herodoto que Jerjes hizo cortar en dos al hijo mayor del lidio Pitios y pasar su ejército entre las dos mitades del cadáver. Tito Livio (XL, 6) narra así la manera de proceder a la lustración anual del ejército macedonio: "Se corta en dos una perra, después se coloca a la derecha del camino la parte anterior con la cabeza, y a la izquierda, la parte posterior con las entrañas, y luego las tropas en armas desfilan entre las dos mitades de la víctima", y en ese desfile participaban igualmente el rey y su familia, según Quinto Curcio. Probablemente este rito se repetía antes de las expediciones guerreras. Según Plutarco, los beocios practicaban una ceremonia de expiación pública, que también consistía en pasar entre las mitades de un perro cortado en dos. Tratándose de ceremonias mágicas, cuya finalidad era la de captar las influencias malignas, que hubieran podido comprometer la fuerza del ejército o la salud de la nación, se entendía que eran de mayor eficacia si se sacrificaba un ser humano. Refiere Diodoro que el rey de Egipto, Bocoris, supo en un sueño que no podría proseguir felizmente su reinado, si no hacía hender en dos a todos los sacerdotes, para pasar entre las mitades de sus cuerpos. Finalmente recordaremos que durante la persecución de Sapor II, el año 342, en Persia, dos hermanas del obispo de

Seleucia, Ctesifón, fueron acusadas de maleficio hacia la reina enferma y divididas con una sierra en dos partes para que la reina pasase entre las mitades de sus cuerpos (LOISY, **Le Sacrifice**, ps. 334 - 5; y CUMONT, R.H.R., tº 114, ps. 23 - 24).

LAS PROMESAS DE YAHVE A ABRAHAM. — 2276. En el relato del rito mágico empleado por Yahvé para celebrar su alianza con Abraham, se intercalan los vs. 12 - 16, en los que el dios expresa al patriarca que los descendientes de éste vivirán en tierra extranjera durante 400 años, donde serán reducidos a servidumbre; pero él los sacará de allí con grandes bienes, a la cuarta generación, "**porque aun no ha llegado a su colmo el pecado de los amorreos**". En cuanto a Abraham, le promete que irá a unirse en paz con sus padres, y que será sepultado después de una feliz vejez. Estas profecías escritas después de ocurridos los sucesos vaticinados, y hasta indicando fechas y nombres de personajes muy posteriores a la época del pretendido vaticinio, abundan en la Biblia, y eran antes, para la ingenua ortodoxia, acabada prueba de la revelación divina. Tocante al detalle del v. 11 de que las aves de rapiña descendían sobre los cadáveres de los tres animales cortados por Abraham y que éste los ahuyentaba, expresa **L.B.d.C.**: "Los incidentes que marcaban la celebración de un sacrificio eran considerados en toda la antigüedad, como presagios. La interpretación de la llegada, y después, de la desaparición de las aves de rapiña se da sin duda en los vs. 13 y 14, donde Yahvé anuncia la servidumbre y luego la liberación de los israelitas".

2277. Conviene notar algunos detalles que comprueban la diversidad de documentos empleados por el redactor. 1º El relato de E parte de la base que la conversación de Yahvé con Abraham ocurrió en sueños, "**en una visión**" (v. 1) y que aquél hizo levantar a éste para que, fuera de su tienda, viera el cielo completamente estrellado (v. 5). En cambio la narración de J ocurre de día, y sólo cuando estaba por entrar el Sol, después de sacrificados los animales, un gran terror se apodera del patriarca, ante una espesa oscuridad que sobrevino (vs. 12, 17; en el v. 12 hay una frase de E: "**cayó sobre Abram un profundo sueño**"). 2º A fin de intro-

ducir el relato de J sobre el rito mágico referido para celebrar la alianza que buscaba Yahvé, el redactor se ve obligado a emplear un giro brusco, que no cuadra con una charla racional. Así, cuando el dios le expresa al patriarca que lo hizo salir de Ur Kasdim (en realidad, de Carán) para darle la posesión del país de Canaán, Abraham le pregunta: "¿en qué reconoceré que yo poseeré ese país?" (vs. 7 y 8), y en vez de darle la respuesta pertinente, Yahvé sale ordenándole que haga el aludido sacrificio. No hay que insistir sobre el hecho quimérico de que Abraham tuviera a mano las cinco clases de animales pedidos por el dios con todos los detalles de edad requeridos, porque estas dificultades nunca se tienen presentes en los cuentos. Además no deja de ser curioso que luego de la promesa de Yahvé de darle a Abraham la posesión del país donde éste se encontraba, sale aquél manifestándole que sólo se lo dará a sus descendientes, después de 400 años (frase ésta de P), es decir, después de la cuarta generación, generaciones seculares en aquella época, según el texto divino. 3º Luego que Yahvé, indiferente ante los sufrimientos que habían padecido las tres bestias que tan inhumanamente había mandado matar, se dió un paseíto por entre los restos de aquellas víctimas de su barbarie, aparece dándole a Abraham dos promesas que no concuerdan, por la sencilla razón que proceden de dos autores diferentes. Uno de éstos le hace prometer a Yahvé algo que estuvo entre las aspiraciones de la casta sacerdotal; pero que nunca se cumplió, a saber: que daría a los descendientes de Abraham no sólo la Palestina y la Transjordania, sino también el Líbano, la Fenicia y la Siria, o sea, desde el uadí Mizraim (hoy uadí el-Arich, el torrente de Egipto) en la frontera Sur con el desierto de la península sinaítica, hasta el Eufrates (el gran río), territorio que nunca, ni aun en épocas de David y Salomón llegó a poseer Israel (§ 415-421; Ex. 23, 31; Deut. 11, 24; Jos. 1, 4). El otro autor utilizado modera esos límites ideales, y se limita a decir que los israelitas ocuparán el país de Canaán, nombrando al efecto, los pueblos que lo habitaban y algunos más. Anotando ese texto, escribe **L.B.d.C.**: "Los vs. 18^b-21 que precisan la extensión del territorio prometido a Abraham, son adiciones que provienen de dos

autores: el primero(18b) reivindica para Israel toda la Siria; el segundo (19-21) se limita a la Palestina; pero parece haber acumulado en su lista, sin gran discernimiento, todos los nombres de pueblos que pudo conseguir, pues hasta cita a los Kenitas y a los Kenizitas, amigos de los israelitas, y que sólo con éstos entraron en el país de Canaán".

AGAR E ISMAEL. — *2278.* El redactor nos refiere después el nacimiento de Ismael, utilizando para ello los documentos J y P. Sara, la mujer de Abraham, no tenía hijos, y entonces le da a su marido como concubina, a su esclava egipcia Agar, lo que no era entonces censurable, puesto que, según anota **L.B.d.C.**, "cuando la mujer legítima era estéril, la costumbre autorizaba a dar a su marido, como concubina, su esclava particular, y los hijos de ésta eran considerados como hijos de su ama (cf. Gén. 30, 3 y ss.; Código de Hammurabí, 144 y 146)". Consumada, pues, la unión de Abraham con Agar, al sentirse encinta la esclava, mira con desdén a Sara, y entonces ésta, indignada y con el consentimiento de Abraham, la maltrata a tal punto, que la obliga a huir al desierto. Agar se detiene junto a un pozo o manantial, y allí se le aparece **el maleak de Yahvé**, quien le aconseja vuelva a casa de sus señores y se humille ante su ama, prometiéndole a la vez, en primera persona, — pues ya sabemos que **el maleak de Yahvé** era la misma cosa que este dios (§ 365-367) —: **"Yo haré que tu posteridad sea tan extremadamente numerosa, que no podrá ser contada".** Luego le anuncia que el hijo que ella dará a luz, deberá llamarse Ismael, **"porque Yahvé ha oído tus gritos de angustia. 12 Ese niño será como un asno montés; su mano se levantará contra todos, y la mano de todos contra él; y alzará sus tiendas frente a todos sus hermanos". 13 Agar dió a Yahvé que le había hablado, el nombre de El-Roi** (§ 92), **porque, decía ella, en verdad he visto a aquel que me ve** (1). **14 Por**

(1) Nota **L.B.d.C.** que el texto está aquí alterado, pues el original trae: **después aquel que me ve.** "La palabra **después (aharé)** es quizá una antigua glosa que debía leerse **ahoré (la espalda de)**, pues el glosador querría que Agar no hubiese visto a Dios, sino **por detrás**, como Moisés" (Ex. 33, 23; § 364). La Vulgata trae en el final de este

eso aquel pozo se ha llamado el pozo de **Lahai - Roi**, el que se encuentra entre Cadés y Bered" (cap. 16). Los dos últimos vs. de ese capítulo, — los que como el cap. 17, pertenecen a P —, expresan que cuando Agar dió a luz, Abraham tenía 86 años, siendo éste el que puso a su hijo el nombre de Ismael, mientras que, según J, ese nombre le fué puesto por el malcak de Yahvé (v. 11).

2279. He aquí otro relato etnográfico y etiológico a la vez, pues con él se trata de explicar por medio de la unión de personas el origen de una tribu o de un pueblo, al mismo tiempo que la denominación de la fuente de Lahai - Roi, cerca de Cadés (§ 359 - 361), y el porque era ésta objeto de veneración. El dios cananeo **El - Roi** fué después asimilado a Yahvé por los historiógrafos hebreos (§ 92). Con la historieta en cuestión se buscaba explicar la procedencia de la tribu de los ismaelitas, nómades cuyos caracteres se dan en el v. 12, procedimiento este último familiar a los primitivos poetas, quienes en un dístico o en una pequeña estrofa, sintetizaban los rasgos más salientes de una agrupación (§ 2049 - 2063). Por el detalle que nos da P más adelante (Gén. 25, 12 - 17), se ve que doce tribus del Norte de Arabia eran consideradas como descendientes de Ismael, aunque, como dice el profesor F. Kocher, se ignora la naturaleza de las relaciones históricas que unían esa confederación de tribus a la antigua del mismo nombre.

2280. Varias circunstancias de la referida historieta guardan relación con la etimología de los nombres **Ismael** y **Agar**. Ismael o **Yichma - El** en hebreo, significa: **El oye** (§ 71, 92) o **Dios oye**, de modo que ese nombre provendría de que Yahvé **oyó** los gritos de angustia de Agar en el desierto (16, 11), o de que **oyó** el llanto del niño, cuando aquélla arrojó a éste bajo un arbusto para no verlo morir, al terminársele el agua del odre (21, 15 - 17). En cuanto al nombre

---

v. 13: "**Ciertamente he visto aquí las espaldas del que me ve**". Y comentando este texto, expresa Scío: "El ángel que representaba a Dios, sólo se dejó ver de Agar por las espaldas. La misma idea tenían los gentiles, los cuales creían que sus dioses jamás descubrían el rostro a los mortales; y que si alguna vez los veían, en el mismo punto les sobrevenía algún grande mal o trabajo".

Agar, parece que deriva de una raíz árabe que se encuentra también en el vocablo **Hégira** (recuérdese la huída de Mahoma, de la Meca a Medina) y que significa **huir.** Para narrar la historia de Agar e Ismael, fueron utilizados los documentos J y E, los que completó el redactor sacerdotal (P), agregando datos cronológicos, y lo relativo a la circuncisión y la descendencia de Ismael. Ahora bien, los datos tradicionales de J y E no siempre concuerdan, y en el texto actual no han sido bien armonizados, por lo que revelan fácilmente su procedencia originaria. Así, p.ej., según J, Agar se marchó al desierto estando encinta, porque Sara la maltrató en virtud del menosprecio que aquélla le demostraba a causa de su esterilidad. Allí, junto al pozo de Lahai-Roi, se le aparece Yahvé (o su **maleak**, que es lo mismo), le dice el nombre que debe ponerle al hijo que dará a luz, y las cualidades que éste tendría. Según E, esa partida al desierto se produjo a causa del enojo de Sara, porque el día del destete de Isaac (es decir, cuando el chico tendría unos tres años), vió que Ismael jugaba con éste o se burlaba de él, según los distintos traductores, y entonces pide a su marido que eche a la esclava y a su hijo. El patriarca no estaba dispuesto a acceder a tan injusta pretensión, dicho sea en su honor; pero intervino Yahvé (al que E llama **Elohim** o **Dios**) y le ordena haga lo que le solicita su celosa mujer. En consecuencia, Abraham comete la iniquidad de despedir a Agar, limitándose a darle pan y un odre lleno de agua; **"después puso al niño sobre su hombro** (1), **y la despidió y ella anduvo errante por el desierto de Beerseba"** (v. 14). Terminada el agua del odre, Agar echa al niño debajo de un arbusto (siempre

---

(1) "Esta acción es muy natural en el relato de E, para quien Ismael es aún muy niño; pero era inadmisible para el que se atuviera a la cronología de P, pues, según ésta, el hijo de Agar habría tenido entonces más de 15 años (cf. 16, **16** con 21, **5**, **8**). Para hacer desaparecer tal contradicción, un corrector cambió el orden de las palabras, y de ahí la frase mal construída que hoy se lee en el texto hebraico: **"y dió a Agar poniendo sobre su hombro, y el niño"** **(L.B.d.C.).** Esta frase con la que antecede y la que sigue, las traducen tanto Scío, Valera, Pratt, la Versión Synodale, y en general, casi todas las versiones, expresando que **"Abraham tomó pan y un odre de agua y lo dió a Agar, poniéndolo sobre su hombro; le dió también**

la idea de que el hijo era un chico de corta edad y no joven de unos 15 años, como lo quiere P, → cf. 16, 16; 17, 17; 21, 8) y se aleja a la distancia de un tiro de arco, para no verlo morir. El niño se pone a llorar, lo oye el maleak de Yahvé, — al que E llama el ángel de dios —, y desde los cielos llamó a Agar y le dice que ha escuchado la voz (el llanto) del niño, que se levante, lo alce y lo sostenga con la mano, "porque yo haré (nacer) de él una gran nación". Después, prescindiendo del eufemismo del maleak, agrega E: 19 "Dios (1) abrió los ojos de Agar, y ella vió un pozo, y fué y llenó el odre y dió de beber al niño. 20 Dios fué con el niño, y éste creció, habitó en el desierto y se hizo tirador de arco (hábil cazador. 21 Habitó en el desierto de Parán (al O. de Edom, en la península de Sinaí), y su madre le escogió mujer originaria del país de Egipto". Para conciliar en lo posible el relato de J con el de E, el redactor de JE, en 16, 9, hace que el maleak de Yahvé ordene a Agar que retorne a la casa de Abraham y se humille ante Sara; pero siempre quedan en pie las demás contradicciones o innecesarias repeticiones: dos huídas al desierto por causas distintas, dos apariciones del mismo maleak junto a un pozo, y dos promesas idénticas de que de Ismael saldrá una gran nación. Conviene recordar que de acuerdo con la tradición de los rabinos, (que acepta como verdadera el apóstol Pablo), la expulsión de Agar y su hijo de la casa de Abraham, se debió a que Ismael "el hijo de la esclava nacido según la carne", perseguía a Isaac, "el hijo de la mujer libre nacido según el espíritu" (Gál. 4, 22, 23, 29). Esa persecución a estar lo que manifiesta el Bereschit rabba, 53, 15, consistió en que Ismael, jugando, había querido traspasar con sus flechas a Isaac.

2281. Sobre lo que opinaba el apóstol Pablo de la historia de Agar, hablaremos más adelante (§ 2660 - 2661), re-

---

el niño y la despidió" En cambio L.B.R.F. (Biblia hebrea en francés) traduce así este v. 14: "Abraham se levantó temprano, tomó pan y un odre lleno de agua, los entregó a Agar, poniéndoselos en el hombro, así como el niño, y la despidió. Ella se fué y se extravió en el desierto de Bersabé".

(1) Recuérdese que el vocablo Dios, en los relatos de E, figura en el original con la palabra Elohim.

cordando ahora tan sólo, con el profesor Víctor Baroni, que "la crítica moderna ve en los tres relatos del Génesis sobre Agar, variantes de un mismo mito etnológico, cuyo sentido sería el siguiente: los ismaelitas descienden de Abraham como los israelitas; pero son hijos ilegítimos; además su sangre está mezclada a la de los egipcios, no teniendo derecho, en consecuencia, a la herencia del pueblo elegido". Agrega el mismo escritor que "tradiciones árabes, más recientes que las de Israel, hacen de Agar la esposa legítima de Abraham, siendo su hijo primogénito el que debió ser sacrificado por el patriarca y el que recibió la mayor parte de la herencia. Los musulmanes veneran en la Meca, en el recinto de la Kaaba, el pozo Zemzem, junto al cual el ángel se le apareció a Agar, así como la tumba de ésta a la que consideran como la antecesora de los árabes". Finalmente, nota Scío que "de Agar tomó nombre la ciudad de **Agra**, o de **Petra** en la Arabia Pétrea, de donde aquellos pueblos fueron llamados antiguament **agarenos**, y en el día, **sarracenos**". El Diccionario de la Real Academia Española da esta definición de **agareno**: "Descendiente de Agar".

LA CIRCUNCISION. — 2282. Ya hemos visto que Yahvé, por dos veces, le prometió a Abraham que de él haría nacer una gran nación (§ 2256, 2272), con quien celebró alianza por medio de la ceremonia mágica de pasar por entre las mitades de tres animales de tres años cada uno, que previamente hizo partir por aquel patriarca (§ 2274). Ahora al llegar al cap. 17 del Génesis que analizamos, — que expresa otra tradición, la conservada por P, el escritor sacerdotal —, nos encontramos con una tercera promesa de Yahvé idéntica a las dos citadas, con el agregado de que a **su amigo** (II Crón. 20, 7; Is. 41, 8; Sant. 2, 23) le amplía el nombre, llamándolo en adelante **Abraham**, en vez de **Abram**, "**porque haré de ti el padre de una multitud de naciones**" (17, 5; § 2256 n.), promesa todavía incumplida, porque a Abraham sólo se le conoce como el antecesor legendario de los israelitas y de los árabes (§ 2305). Y luego no le basta a Yahvé con su aludida anterior alianza, sino que celebra una nueva con el mismo patriarca, la que tendrá por señal, **la circuncisión de**

todos los varones de la casa de éste y los de su posteridad, al octavo día de su nacimiento, con el agravante, que aquel dios bárbaro (entiéndase bien, que los bárbaros eran los sacerdotes que ponían en boca de su dios tales enormidades) termina dicha ordenanza con estas palabras: **"El incircunciso, el varón a quien no se le haya cortado la carne del prepucio, será cortado** (o suprimido) **de entre los suyos: habrá quebrantado mi alianza"** (v. 14). O dicho en otros términos: El incircunciso sufrirá la pena de muerte, ya que "cortado de su pueblo" o "cortado de entre los suyos", es, como anota Reuss, una fórmula muy usada en la ley para designar **la pena de muerte**, y no la excomunión, lo que así reconoce también el ortodoxo Pratt. Aclara este mandamiento divino, el hecho que refiere J en Ex. 4, **24 - 26** (§ 138), de que el mismo Yahvé, una noche quiso matar a Moisés, cuando éste iba con su familia a Egipto, porque parece que, según la costumbre de Madián (recuérdese que Moisés era casado con la madianita Séfora o Zípora, § 117 - 8), el citado libertador hebreo hubiera debido circuncidarse inmediatamente antes de su matrimonio (cf. Gén. 34, 14). No habiéndolo hecho, Yahvé, que no andaba con chicas, pretendió matar al incircunciso, lo que no pudo realizar, con ser dios y todo, gracias a la entereza de Séfora, la que salvó a su marido, circuncidando en seguida a un hijo suyo con una piedra afilada, y luego con el prepucio sangriento **"tocó las partes de Moisés** (1), **diciendo: Ciertamente me eres un esposo de sangre. Y Yahvé lo dejó"**. "La circuncisión, según esto, dice Reuss, es un acto sacramental en el cual la sangre del hijo rescata la vida del padre, una especie de inmolación simbólica que obtiene el favor divino". Comentando el transcrito precepto draconiano de Gén. 17, 14, escribe Scío: "Estas palabras abrazan tres castigos. Primero se entiende de una especie de excomunión o separación del resto del pueblo, como si dijera: **será separado del cuerpo del pueblo y de la Iglesia de los Judíos**, Núm. 19, 13, 20. El segundo es de la muerte temporal, Ex.

---

(1) Seguimos la traducción de **L.B.d.C.** (t? I, p. 49). Las otras versiones traen refiriéndose al prepucio cortado por Séfora: **"lo arrojó a los pies de Moisés"**.

31, 14 (texto que emplea las mismas palabras que el que comentamos: "**la tal persona será cortada de entre los suyos**" — **será muerta irremisiblemente,** se dice antes de esa frase). Y últimamente, de la muerte espiritual o del alma, que según el sentimiento de San Agustín, comprendía también a los niños, que morían después del octavo día sin haber recibido la circuncisión, no habiendo causa legítima que obligase a dilatarla. **Ciudad de Dios,** Lib. XVI, cap. 27".

2282 bis. La frecuencia con que la legislación llamada mosaica de los tiempos postexílicos, prodiga la pena de muerte, — como en nuestro caso que se aplica al incircunciso por el solo hecho de "**no tener cortada la carne de su prepucio**" (v. 14) —, le sugiere a Loisy las consideraciones siguientes: "En esa legislación subsiste algo de la mentalidad primitiva. No se ahorra en ella la pena de muerte, y si se quiere buscar el principio que la justifique, se verá que no es el de la protección social, en el sentido en el que se lo entendería hoy por la supresión de los malhechores incorregibles, ni ordinariamente el del castigo merecido por la aplicación del talión al culpable de una fechoría (1), principio que se coordina al precedente, sino la constante preocupación de salvaguardar la santidad del pueblo elegido; de eliminar una influencia peligrosa por sí misma, abstracción hecha de la actividad personal malintencionada y maléfica de los individuos; de prevenir el contagio de impureza, mil veces más temible en sus consecuencias, que las operaciones criminales de un facineroso. "**El que tocare un muerto, un cadáver humano cualquiera, y no se purificare** (con el agua en que están mezcladas las cenizas de la vaca roja, sacrificada y quemada con este fin, — véase § 165 de nuestra Introducción), **contaminará la morada de Yahvé: el tal individuo será exterminado de Israel; puesto que no ha sido rociado con las aguas de purificación, es impuro; conserva aún su impureza**" (Núm. 19, 11 - 13). Para nosotros el caso no sería digno de severo castigo; pero del

(1) Es de lo más curioso la definición que da el Diccionario de la Academia Española del vocablo **fechoría:** lo considera sinónimo de **acción,** agregando: "tómase por lo común en mala parte"; en vez de expresar lisa y llanamente que "**fechoría es una mala acción, falta o delito**". Corresponde a la palabra francesa **méfait.**

punto de vista de la mentalidad israelita, el hombre que toca un cadáver cae bajo un interdicto especial, porque participa en el muerto, está bajo su influencia, y por lo tanto, en un estado desagradable a Yahvé. A su disposición se encuentran medios para salir de ese estado anormal y peligroso que lo hiere de incapacidad religiosa: si descuida esos medios, si no se purifica el tercero y séptimo días, con agua preparada a ese fin, llega a ser un foco de infección perniciosa para todo el pueblo y para el templo mismo donde se concentra la santidad del pueblo con la de su dios. Es una amenaza, un peligro actual y enorme para la vida nacional: debe morir. Así ocurre también, por ejemplo, con el israelita que no hubiera sido circuncidado, y con el que consumiera sangre en su alimentación: ellos también son condenados a la pena de muerte (Gén. 17, 14; Lev. 7, 27; 17, 14). Como en el precedente caso, la falta y el motivo de la pena son de orden puramente religioso. La negligencia o el acto son considerados eminentemente peligrosos para la comunidad. El incircunciso ha contaminado a Israel con su presencia, ya que la circuncisión hubiera debido asociarlo al pueblo santo. Es abominable, debe desaparecer para la salvación de la sociedad, que pone en peligro por el solo hecho de su existencia; y lo mismo pasa con el que se ha atrevido a violar el tabú de la sangre: resulta más peligroso que un pestífero. Por eso tiene interés Yahvé en esas ejecuciones, y así puede servirle la muerte violenta de tales hombres" (R.H.L.R., tº 1º, ps. 356 - 358).

2282 ter. Al final de este cap. 17 de Génesis (vs. 23 - 27) se dice que después de la conversación de Elohim con Abraham en que aquél instituyó el rito de la circuncisión, el mismo día, el patriarca, a pesar de sus 99 años de edad, fué circuncidado, y en igual fecha, circuncidó él a su hijo Ismael, que tenía 13 años y a todos los hombres nacidos en su casa y a todos sus esclavos "los que había comprado con su dinero". Estas circuncisiones al por mayor le hacen exclamar a Scío: "Es digna de admirarse y de imitarse la alegría y prontitud de ánimo con que Abraham ejecutó en su persona y en la de todos sus domésticos el mandamiento que había recibido del Señor". Y luego hace notar que por el hecho de haber sido circuncidado Ismael a los trece años, los árabes se hacen cir-

cuncidar a esa edad, costumbre que igualmente observan en el día de hoy, muchos sarracenos y mahometanos.

2283. Cada uno de los tres documentos; J, E y P, trae su explicación particular de la introducción de la práctica de la circuncisión en el pueblo hebreo. Para P, la circuncisión es anterior a la Ley, como la guarda del sábado y la prohibición de comer sangre; es el signo distintivo del israelita; es la señal de fidelidad a la alianza celebrada por Yahvé con Abraham: **"así será marcada en vuestra carne la alianza perpetua que concluyo con vosotros"** (17, 13b). Quiere decir, pues, que P se representaba la circuncisión como una novedad, que serviría para particulizar o distinguir a los descendientes de Abraham. Pero, como hemos dicho anteriormente (§ 90), ese rito, ya desde la más alta antigüedad — comprobada por el hecho de usarse cuchillos de piedra para efectuarlo —, se encontraba en otros pueblos, principalmente africanos y semitas de Arabia, Fenicia y Siria. Buena prueba de la extensión de esa práctica entre los pueblos que poblaron la Palestina, se tiene en que los filisteos son los únicos llamados **incircuncisos** en el Antiguo Testamento. Una mutilación tan generalizada no podía, pues, servir de signo peculiar de los componentes del pueblo escogido por Yahvé, como una misma señal no es posible que sea empleada por todos los estancieros de un departamento, para distinguir sus ovejas de las de sus vecinos departamentales. Por esto, observa Loisy, que fué solamente después del destierro, cuando los judíos vivían en medio de incircuncisos, que se pudo considerar la circuncisión como signo característico del pueblo elegido. Agrega el mismo escritor que este signo fué inventado por salvajes que andaban desnudos, y entra en la categoría de los ritos y costumbres por los cuales en las sociedades primitivas, se consagraba el paso de la adolescencia a la edad viril y realizaba la iniciación en la vida tribal. Cuando el régimen de clan fué reemplazado por un estado social más avanzado, la circuncisión, arraigada en las costumbres, se mantuvo cambiando de sentido. En la tradición israelita, concluyó por prevalecer el sentido religioso, y mantenida como obligación universal, llegó a ser el sacramento de iniciación en el culto nacional. Quizá la elección del octavo día después

del nacimiento haya estado en relación con el término fijado para el sacrificio de los primogénitos (Ex. 22, 30): transferencia de ritos en los que aparecería una supervivencia de propiciación con respecto a una divinidad celosa, a la vez que constituye un rito de purificación, ya que al incircunciso se le considera impuro para el servicio del dios y por lo que mira al pueblo que le es consagrado (**La Rel. d'Isr.**, ps. 105 - 107). El punto discutible es saber cuándo fué que se introdujo la circuncisión en Israel, y aquí difieren los datos tradicionales recogidos al respecto en la Biblia. P la hace remontar a Abraham; J, a la madianita Séfora, para salvar a su marido Moisés, en el citado pasaje de Ex. 4,24 - 26; y E, a Josué, quien luego de circuncidar a su ejército (1), oye de boca de Yahvé estas palabras: "**Hoy, he separado de vosotros el menosprecio de Egipto**" (Jos. 5, 9), pues los egipcios, que eran circuncidados, menospreciaban a los hebreos, que todavía no lo eran.

2283 bis. Estos distintos relatos sobre el origen de la circuncisión en Israel, nos dan serios argumentos contra la tesis ortodoxa de que el Pentateuco hubiera sido escrito por Moisés. 1º Este no pudo escribir lo que se refiere en Gén. 17, 9 - 14, porque siendo él tan privilegiado creyente, que conversaba cara a cara con Yahvé (Ex. 33, 11), — quien le dió la facultad de hacer portentosos milagros, — no podía dejar de cumplir con la elemental obligación que le imponía el mencionado pacto del dios nacional con Abraham. 2º El relato de Ex. 4, 24 - 26 muestra claramente que Moisés ignoraba dicha obligación. Sin embargo, la ortodoxia pretende negar esta lógica deducción, alegando con Scío, de acuerdo con San Agustín, que "Moisés no había aún circuncidado a su hijo Eliezer, porque habiendo nacido pocos días antes, y siendo tierno todavía, temió que la fatiga del camino, añadida a la circuncisión, pudiera ocasionarle la muerte". Todo esto es pura imaginación: Ex. 4, 24 - 26 nada dice de Eliezer,

(1) En el cap. 5 de Josué, las palabras **de nuevo** y **por segunda vez** (**vuelve otra vez**, trae Pratt) del v. 2 y las explicaciones de los vs. 4 - 7, son de algún corrector que trató de conciliar este pasaje con los relatos divergentes de Gén. 17 y de Ex. 4, 24 - 26 (**L.B.d.C.**)

ni de un niño recién nacido, ni de que Moisés hubiera dejado de circuncidarlo por la razón que expone Scío, fuera de que si Moisés se decidió a emprender el viaje a Egipto, después de una larga estada de muchos años en Madián, fué con el objeto de ver si todavía vivían sus hermanos que habían quedado en aquel país (Ex. 4, 18), y por lo tanto nada lo apuraba para realizarlo con un niñito de tan corta edad. Lo que se ve claramente es que el episodio de Ex. 4, 24 - 26, que no concuerda bien con el pasaje en que se le ha injertado (1), es de otra mano que lo narrado en Gén. 17, 9 - 14, ninguno de cuyos textos puede ser de Moisés. 3º En el relato del cap. 5 de Josué, se afirma que, antes de la toma de Jericó, Yahvé mandó a dicho jefe que se hiciera cuchillos de pedernal y circuncidara a los israelitas, lo que así hizo Josué, porque todos los varones que habían salido de Egipto y que estaban cricuncidados, murieron en los 40 años que anduvieron en el desierto; pero a los hijos de ellos, que los sucedieron, fué Josué quien los circuncidó, porque eran incircuncisos, pues nadie los había circuncidado en el camino (vs. 2 - 7). ¿Puede admitirse que Moisés, el heraldo de Yahvé, no hiciera cumplir durante los 40 años de peregrinación en el desierto, el precepto más fundamental y más antiguo de la ley, que se asevera le había sido dado a él mismo, antes de la salida de Egipto (Ex. 12, 48), y que era, según el cap. 17 de Génesis, el signo distintivo de la alianza de Yahvé con su pueblo?

---

(1) La arcaica narración de Ex. 4, 24 - 26 (que es de J.) está en contradicción con datos anteriores, según los cuales, los hijos de Moisés deberían tener cerca de 40 años, porque éste se casó con Séfora en seguida de su llegada a Madián (Ex. 2, 18 - 23), mientras que aquí, en el cap. 4, aparecen como niños, que, con su madre, los hizo Moisés cabalgar en el mismo asno para realizar el largo viaje a Egipto. Además en el v. 25 figura un solo hijo, al cual circuncida apresuradamente Séfora para salvar a su marido del dios homicida, cuando poco antes se dice que Moisés realizaba ese viaje con su mujer y sus hijos (v. 20), llamados uno Gersom, y el otro, Eliezer (Ex. 18, 3, 4). Si Moisés tenía dos hijos pequeños durante el aludido viaje, es lógico preguntarse: ¿por qué se dió Yahvé por satisfecho con que Séfora circuncidara a uno solo de ellos? Y si el otro ya estaba circuncidado, ¿por qué Moisés no había hecho lo mismo con éste del episodio relatado en Ex. 4, 24 - 26?

En manera alguna; tal afirmación sería contraria al natural buen sentido: ni Moisés conoció el cap. 17 de Génesis, ni el precepto obligatorio de la circuncisión como ordenanza de su dios, ni menos el episodio de su viaje de Madián a Egipto, pues si realmente los hubiera conocido, y si realmente lo hubiera querido matar Yahvé por su negligencia en dejar de circuncidar a un hijo suyo, entonces no hubiera habido ningún incircunciso entre los israelitas que, a su muerte, se aprestaban a atravesar el Jordán para conquistar la tierra prometida.

ANUNCIO DIVINO DEL NACIMIENTO DE ISAAC. — *2284.* En tren de cambio de nombres, Yahvé, que ya le había cambiado el suyo a Abram (17, 5), le cambia también el de la esposa de éste, diciéndole: **"En cuanto a Sarai, tu mujer, no la llamarás más Sarai, sino Sara. Yo la bendeciré, y de ella, también, te daré un hijo. La bendeciré, engendrará naciones, y reyes nacerán de ella"** (vs. 15, 16). ¿En qué se basaba Yahvé para efectuar esta sustitución de nombre? Nada mejor que acudir a un autor ortodoxo para que nos explique estos misterios teológicos, ya que se trata de asuntos en que interviene personalmente una divinidad. Oigamos, pues, al obispo Scío, quien se expresa así: "**Sarai** quiere decir: **Princesa** o **Señora mía**, y **Sara**, solamente **Princesa.** Porque no debía ser mirada como señora de una familia particular, cual era la de Abraham, sino como madre de naciones enteras por medio de Isaac, y del Cristo que debía proceder de Isaac. Al mismo tiempo se amonesta a los maridos, que no inviertan el orden que Dios ha puesto, teniendo presente que son cabezas de sus mujeres, y que aunque han de tener con éstas una honesta condescendencia, honrándolas como es debido, esto no obstante no deben permitir que sean sus señoras y cabezas".

2285. Abraham, aunque después ha sido considerado como el prototipo del hombre de fe, se mostró incrédulo en este caso, y se rió de la promesa de su amigo Yahvé, diciéndose para sí: **"¿Podrá nacer un hijo a un hombre de cien años? ¿Y Sara, a los 90 años podrá dar a luz?"** (v. 17). Se conoce que Abraham no conocía la historia de sus antepasados, quienes sin la ayuda de Yahvé, demostraron extraor-

dinaria virilidad, en una época de la vida que nosotros, como aquel patriarca, conceptuamos de vejez, rayana en la decrepitud. Así, Enos, a los 90 años engendró a Cainán (Gén. 5, 9); Sem, a los 100, engendró a Arfaxad (11, 10); Set, a los 105, engendró a Enos (5, 6); Jared, a los 162, engendró a Enoc (5, 18); Matusalem, a los 187, engendró a Lamec (5, 25); pero a todos les mató el punto Noé, engendrando a Sem, Cam y Jafet, a los 500 años (5, 32). De la avanzada edad de Sara no debía preocuparse Abraham, — aun cuando el texto sagrado, que suele ser muy minucioso en determinados detalles, por escabrosos que sean, nos informa gravemente de que **"Sara no tenía ya lo que las mujeres tienen costumbre de tener"** (18, 11) —, pues su fecundación corría por cuenta de Yahvé, quien, según la Sagrada Escritura, visitó a Sara, la que concibió y **dió a luz un hijo a Abraham en su vejez,** al plazo fijo que le había dicho aquel dios (21, 1, 2). Respecto a esta cualidad de Yahvé, como dios de la fecundidad, léase lo dicho en § 385, 386, 645, 646. Aprovecha la oportunidad Yahvé, para indicar el nombre que se le debería poner a aquel hijo, aun no concebido, agregando que con él también celebrará una alianza perpetua, bien que ya había realizado dos alianzas con Abraham, las que había extendido a la posteridad del mismo (15, 18; 17, 19).

LA VISITA DE YAHVE A ABRAHAM. — 2286. Cuenta la mitología griega, que en una región de Frigia, habitada por gente perversa, vivían Filemón y Baucis, matrimonio anciano y pobre, que eran fieles a los dioses. Deseando Júpiter castigar a los habitantes de aquella malvada comarca, sin perjudicar a los dos citados, se dirigió a la misma con Mercurio, ambos disfrazados de peregrinos, y no encontraron hospitalidad sino en la cabaña de Filemón y Baucis. Para recompensarlos, Júpiter los condujo a la cumbre de un monte, desde donde les mostró la comarca que había acabado de inundar, y su cabaña libre y convertida en magnífico templo. Más tarde para evitarles el que tuvieran que lamentar el uno la muerte del otro, cuando estaban ambos por morir, Júpiter transformó a la vez a Baucis en tilo y a Filemón en encina, ante el pórtico del mismo templo. Esta historieta de dioses

disfrazados de hombres, que bajaban a la Tierra para premiar a algunos hombres buenos y castigar a otros malos, se hallaba bastante difundida entre los antiguos, y particularmente en Canaán, de donde la tomaron los narradores hebreos, haciendo aparecer a Yahvé como el héroe principal del relato, y convirtiendo a sus acompañantes en ángeles. Pero parece que las tradiciones no estaban acordes a este respecto, y así figuran en los relatos de los capítulos 18 y 19 del Génesis, tan pronto uno, como dos, como tres personajes divinos en la visita que hicieron primero a Abraham y luego a Lot, para castigar a las pervertidas ciudades cananeas de Sodoma y Gomorra. En efecto, comienza la historieta con estas palabras: "**Yahvé apareció a Abraham, cerca de la encina de Mamré, estando éste sentado a la entrada de su tienda, durante las horas cálidas del día**" (18, 1). Pero Abraham, al levantar los ojos, no se encuentra, como otras veces, frente sólo a su amigo Yahvé, sino ante **tres hombres**, a los cuales se apresura a obsequiar con toda la afectuosidad y cortesía que exigía la hospitalidad oriental (vs. 2 - 9). Después que los tres hubieron hecho honor a una apetitosa comida en la que figuraba "carne de ternera tierna y buena, manteca, leche, con panes recién cocidos" (vs. 6 - 8), Yahvé habla con Abraham como si fuera el único interlocutor de éste (vs. 10 - 15). **Los hombres** parten para Sodoma, mientras que Yahvé, de pie, se queda junto a Abraham (§ 34), y **los dos ángeles** llegan al atardecer, a Sodoma, a cuya puerta estaba sentado Lot (19, 1, 15). Este los recibió en forma tan obsequiosa, como lo había hecho poco antes su nombrado tío, pues los llevó a su casa, les preparó un banquete, y comieron (19, 1 - 3); mas después ya no se les llama **ángeles**, sino "**los hombres**" (vs. 8, 10, 12, 16), los que obran y hablan conjuntamente. Estos toman por la mano a Lot, su mujer y sus dos hijas y los hacen salir de Sodoma, porque iban a destruir esta ciudad (vs. 13, 16). "**Y como los hubieron sacado fuera, EL le dijo: Huye, si quieres salvar tu vida... Y Lot LES respondió...**" (vs. 17, 18). ¿Quién era él, y cómo es que Lot no **le responde**, sino que les responde? Por último, aun cuando los hombres o los ángeles le habían manifestado a Lot que habían venido para "**destruir este lugar**" (v. 13), resulta que fue Yahvé el que consumó esa des-

trucción, haciendo llover azufre y fuego sobre Sodoma y Gomorra (v. 24).

2287. ¿Cómo explicar la incoherencia de esa narración? Contesta **L.B.d.C.**: "Se ha supuesto que el texto tal como se lee hoy, resultaba de la combinación de dos relatos, de los cuales, uno hacía aparecer tres visitantes y el otro, sólo **uno.** Según otros, el relato actual reposa en antiguas tradiciones cananeas, que ponían en escena muchos **elohim,** "dioses"; y los narradores israelitas habrían reemplazado a éstos por Yahvé; pero sin hacer en todas partes tal sustitución. El redactor que combinó el texto definitivo parece haber querido indicar que Yahvé era uno de **los tres hombres,** y que los otros dos eran ángeles". Esta es también la opinión del circunspecto hebraísta e historiador de Israel, profesor Adolfo Lods, quien manifiesta que muchas de las tradiciones patriarcales tendían a explicar el origen de los diversos santuarios de Palestina, "y eran la adaptación de las que circulaban ya en estos mismos lugares sagrados, antes de la llegada de Israel. Nótanse en ellas supervivencias del polidemonismo cananeo, tales como la pluralidad de los visitantes divinos de Abraham y de Lot (Gén. 18 y 19), y la multiplicidad de ángeles — primitivamente dioses — que pueblan los santuarios de Bethel y de Mahanaim (Gén. 28, 12; 32, 1, 2)" (Isr. p. 182).

2288. El autor de la Epístola a los Hebreos, aunque sin mencionar expresamente los referidos capítulos 18 y 19 del Génesis, se refiere manifiestamente a ellos cuando escribe: **"No os olvidéis de la hospitalidad, porque practicándola algunos han hospedado ángeles, sin saberlo"** (13, 2). Para ese escritor, pues, los **tres hombres** de dichos capítulos eran **ángeles.** Cuando se inventó el dogma de la Trinidad divina, se creyó que los tres personajes en cuestión representaban dicha entidad. Scío, citando el testimonio de San Agustín, manifiesta que "la Iglesia dice de Abraham, **que vió a tres y adoró a sólo uno.** Y ha venerado siempre este símbolo augusto de la Trinidad Santísima". Pero siendo ángeles esos representantes del dios trino, ¿cómo fué que hicieron honor a los banquetes que les ofrecieron primero Abraham y después Lot? ¿Cómo seres inmateriales ingirieron alimentos materiales? Para la ortodoxia no hay dificultad alguna a ese respecto. Efectivamente, el

docto Scío nos informa que "los ángeles, formando un cuerpo del aire que los rodeaba, y mezclando en él algunas exhalaciones, que pudiesen representar unos cuerpos sólidos, colores verdaderos y la configuración de los miembros humanos, aparecían de este modo a los hombres, sin que éstos pudieran discernirlo, y con la misma facilidad desaparecían. Los ángeles, pues, comieron por elección y voluntad, de manera que el alimento que tomaban, se resolvía en un aire muy sutil: a la manera que el sol resuelve en vapores y no convierte en sustancia propia los humores que toma de la tierra. **San Agustín y Santo Tomás sienten que no comieron en realidad, sino que parecía que comían; pero que Abraham creyó que comían".** Ante esta explicación dada por tan santos doctores, uno no puede menos de lamentar el trabajo que se tomó Sara en amasar unos 36 kilos de harina para hacer panes tiernos, y Abraham, en matar un ternero muy bueno y hacerlo cocer o asar, y luego en traer manteca y leche, lo mismo que en la comida que preparó Lot, calificada de **banquete** (19, 3), para ofrecer todos esos alimentos a seres "que parecía que comían, pero que no comían". Tentado se siente uno a concluir que de ser cierta tan ortodoxa explicación, hubieran procedido más correctamente aquellos ángeles disfrazados de hombres, diciéndoles a los que los agasajaban, que no se molestaran en obsequiarlos, porque no tenan apetito o no deseaban comer.

2289. Ya hemos visto en § 2272, que, según E, Yahvé le promete a Abraham descendencia de su mujer legítima, y en § 2285, que, según P, después de establecer Yahvé el rito de la circuncisión, le anunció a Abraham que su mujer Sara le daría un hijo, que se llamaría Isaac (17, 15 - 19). Ahora J, en el cap. 18, expresa que Yahvé renueva este anuncio al patriarca, y Sara, que escuchaba a la entrada de la tienda dicha conversación, se muestra incrédula, **"se rió entre sí"** (v. 12), diciéndose en su interior cómo sería posible que una pareja de ancianos pudieran procrear un hijo. El dios protesta por esa incredulidad manifestando: **"¿Acaso es ése un milagro demasiado difícil para Yahvé? Volveré a tu casa dentro de un año, y Sara tendrá un hijo"** (v. 14). Yahvé tenía razón; ¿cómo podía pensarse que lo anunciado fuera una empresa demasiado ardua para un dios de la fecundación como él?

(§ 385-6). Lo único que se le puede censurar a Yahvé es que olvidó cumplir parte de su promesa, pues no regresó al año de esa fecha, a visitar a su amigo Abraham, y si lo hizo, el cronista J, tan meticuloso en anotar todas las incursiones de aquel dios en la Tierra, olvidó el hacerla constar en su relato. En cuanto a Sara, agravó su incredulidad con una mentira, que si no está bien en el común de los mortales, menos lo está en personajes que conversan cara a cara con la divinidad. En efecto, después de las transcritas palabras de Yahvé (v. 14), Sara exclama: **"Yo no me he reído", porque tuvo miedo. Pero él** (Yahvé) **le dijo: "Sí, tú te has reído"** (v. 15). Tenemos, pues, que Sara fue incrédula y mentirosa; sin embargo, un escritor divinamente inspirado por el Espíritu Santo descubrió que es ella un modelo de fe, digno de ser imitado por los cristianos, y así el autor de la Epístola a los Hebreos, después de definir la fe, diciendo que es **"la seguridad en lo que se espera y la certeza de las cosas invisibles"**, enumera una serie de ejemplos de fe sacados del Antiguo Testamento, y entre ellos cita a la esposa de Abraham con estas palabras: **"Por fe también, Sara recibió el poder de concebir un hijo, aun cuando ya había pasado la edad, porque creyó en la fidelidad de aquel que le había hecho la promesa. Así de un solo hombre, y lo que es más, de un hombre decrépito, nació una multitud semejante a las estrellas del cielo y a los innumerables granos de arena de las orillas del mar"** (11, 1, 11, 12). Quizá esta tergiversación de los hechos referidos en el Génesis, se deba a que, según la tradición rabínica, Sara era la madre de los creyentes judíos, como Kadidjah, la primer esposa de Mahoma, lo fue de los creyentes musulmanes.

2290. En el relato de la visita de Yahvé con sus dos acompañantes, hecha a Abraham en Mamré, se ha intercalado posteriormente el episodio de la intercesión de este patriarca en favor de la ciudad de Sodoma, que aquel dios iba a destruir (18, 22-33). Ese episodio, aunque pertenece a la misma escuela que el que redactó la referida narración, es de época más reciente, por lo que los críticos lo señalan como de J^3 (§ 2073). Su origen posterior lo revela el hecho de que se nota en él la influencia de los grandes profetas, en frases como ésta: **"¿El que juzga toda la Tierra, no ha de practicar la justicia?"**

(v. 25^b), lo que, como anota **L.B.d.C.**, supone un desarrollo religioso bastante avanzado. En lo tocante al ofrecimiento de Lot, expresado en 19, 8, y que refleja la escasa moralidad de un pueblo que admitía como meritorio un acto que tanto repugna a nuestra sensibilidad moderna, véase lo dicho en § 571. En cuanto al final del cap. 19, vs. 30 - 38, que del punto de vista moral es una de las páginas menos recomendables de la Biblia, en las que se relata el incesto físicamente imposible de las hijas de Lot con su padre ebrio, constituye una de las tantas tradiciones étnicas, que abundan en el Génesis, y cuya finalidad, en este caso, es la de denigrar a los moabitas y ammonitas, pueblos enemigos de Israel, con los cuales a menudo tuvo éste que combatir.

LA ALIANZA DE ABRAHAM CON ABIMELEC. — 2291. En el cap. 20 del Génesis, se reproduce el relato del 12, 10 - 20, por lo que remitimos al lector, a lo dicho en § 2261 - 2263; véase también § 386 y 394. En el cap. 21, después de referirse al nacimiento de Isaac y de que Agar e Ismael fueron echados al desierto, viene la historia de la alianza de Abraham con Abimelec, rey de Gerar, (21, 22 - 34), que nos es muy útil para comprobar cómo utilizó el redactor los documentos J y E, que referían diversas tradiciones del mismo tema. Transcribimos a continuación las dos aludidas tradiciones, por separado, para que se aprecien mejor sus diferencias.

E dice: **"21, 22. Aconteció en aquel tiempo, que Abimelec, acompañado de Picol, jefe de su ejército, le habló así a Abraham: Dios** (Elohim) **es contigo en todo lo que haces. 23 Júrame, pues, aquí, por el nombre de Dios, que no usarás de engaños conmigo, ni con mis hijos, ni con mi posteridad, sino que conforme a la benevolencia que te he demostrado, tú procederás del mismo modo conmigo y con el país en que has venido a habitar". 24 Y respondió Abrahám: "Lo juro". 27 Y Abraham tomó ovejas y vacas, y se las dió a Abimelec, e hicieron los dos alianza. 31 Por esto se llamó aquel lugar Beerseba, porque allí juraron los dos".**

De J son estos versículos del mismo capítulo: **"25. Ahora bien, habiendo reclamado Abraham a Abimelec por el pozo**

de que se habían apoderado los siervos de éste, 26 respondió Abimelec: "Ignoro quien haya hecho eso, de lo cual tú no me habías informado y ni siquiera había oído yo hablar de ello hasta ahora". 28 Pero Abraham puso aparte los siete corderos. 29 Y Abimelec dijo a Abraham: "¿Qué significan estos siete corderos que has apartado?" 30 Respondió Abraham: "Estos siete corderos, tú los aceptarás de mi mano, para que me sirvan de testimonio de que yo cavé este pozo". 32 Hicieron alianza en Beerseba; y después se levantó Abimelec con Picol, jefe de su ejército, y regresaron al país de los filisteos. 33 Abraham plantó un tamarisco en Beerseba, e invocó allí a Yahvé bajo el nombre de El Olam.

Y el redactor termina el relato con este agregado de su propia cosecha: 34 Habitó Abraham largo tiempo en el país de los filisteos.

2292. De lo transcrito resulta claramente que E tiende a explicar sólo la antigua alianza de los israelitas con los de Gerar, mientras que J busca además establecer los derechos exclusivos de los hebreos sobre el pozo de Beerseba. Para E, la etimología de este último nombre proviene de que, junto a ese pozo, Abraham y Abimelec juraron la referida alianza; mientras que para J dicho nombre significa "el pozo (beer) de los siete (seba)" y alude a los siete corderos que Abraham dió allí a Abimelec. Finalmente, J comete el anacronismo de expresar que Abimelec era un rey filisteo (26, 1) y supone que el pozo de Beerseba estaba fuera del país de los filisteos (21, 32). Ahora bien, éstos se instalaron, después de los israelitas, en la costa S. O. de Palestina (país que de ellos tomó ese nombre, § 23), en el siglo XII a. n. e., bajo Ramsés III (§ 163, 164, 422), mientras que los sucesos relativos a Abraham, a quien la ortodoxia supone contemporáneo de Hammurabí, tendrían que haber ocurrido unos ocho siglos antes. L.B.d.C. hace además estas observaciones: 1º en el v. 28, el artículo los da a suponer que ya había sido cuestión de esos corderos en el texto primitivo de J; el redactor, por lo tanto, no conservó sino un fragmento de ese relato. 2º El v. 34 no debe de ser ni de E, que no habla de los filisteos en la época patriarcal, ni de J, que coloca a Beerseba fuera de la Filistea, pues dice que Abimelec y Picol, después de la alianza del pri-

mero con Abraham, regresaron al país de los filisteos (v. 32).

2293. La parte final del v. 33 se suele traducir corrientemente: "**e invocó allí el nombre de Yahvé, Dios de eternidad, o el Dios eterno**". Y anotando este pasaje, escribe **L.B.d.C:** "Es decir, Abraham invocó a Yahvé, junto al tamarisco sagrado de Beerseba, bajo el nombre de "Dios de eternidad" (**El Olam**). Se aplicaba, pues, a Yahvé un título especial en cada lugar santo de la Palestina (cf. 33, 20, Jue. 6. 24; Am. 8, 14)" Léase § 462, 626. Toussaint, partiendo de la base que la expresión hebraica **invocar el nombre de un dios** equivale a organizar un culto, expresa: "Todos los diversos cultos del pasado se han basado en una revelación. El héroe, a quien le tocaba esa buena fortuna, no tenía sino que inscribir un nombre más en la lista de los dioses que él ya conocía, sin que abandonase éstos para complacer a aquel. La conciencia antigua, en materia religiosa, era esencialmente sincretista. Se acogía el culto de un nuevo dios, como se recibe en la Iglesia, el de un santo que acaba de ser canonizado Esto no implicaba por otra parte, cambio alguno de religión, sino a lo sumo un renuevo de fervor y devoción por el dios a la moda. Abraham, al recibir la revelación de **El - Shaddai,** no se consideraba que cometía infidelidad hacia **El-Elyón** u otro cualquier El, que le pluguiera revelarse al mismo patriarca. Según el documento yahvista (Gén. 21, 33). Abraham habría tenido en Beerseba otra aparición, la del dios **El - Olam,** a consecuencia de la cual, plantó un terebinto, lo que en suma quiere decir que, en ese paraje, organizó un nuevo culto muy completo: altar, santuario, aparatos divinatorios para dar oráculos, ya que el terebinto tenía esta función en los más primitivos cultos cananeos (Jue. 4. 5). Naturalmente, consideraron los autores bíblicos que la palabra **olam** podía asociarse a El, como un calificativo metafísico que significara uno de los atributos divinos más esenciales, el de **eterno**. Pero, pensándolo bien, se descubre que este epíteto no tiene más el valor de simple adjetivo que sus predecesores, **Elyón** y **Shaddai**" (p. 207; § 92).

EL SACRIFICIO DE ISAAC. — 2294. Pasa en seguida el redactor del Génesis a referirnos el sacrificio frustrado de Isaac (cap. 22), tomando de E ese relato: **1 Después de estos**

sucesos. Dios (Elohim) sometió a prueba a Abraham, y le dijo: "¡Abraham!" y éste respondió: "Heme aquí". 2 Y dijo Dios: "Toma a tu hijo, a Isaac, tu hijo único, a quien amas; vete en seguida al país de los amorreos, y ofrécele allí en holocausto, sobre un monte que yo te indicaré" 3 Y al día siguiente, temprano, Abraham enalbardó su asno, tomó con él sus dos criados y a Isaac su hijo, cortó leña para el holocausto, y partió para el paraje que Dios le había indicado. 4 Al tercer día, alzando los ojos Abraham, vió el paraje de lejos, 5 y dijo a sus criados: "Quedáos aquí con el asno, mientras yo y el niño vamos allá arriba, y después de haber adorado, volveremos con vosotros". 6 Abraham tomó la leña para el holocausto, la puso sobre Isaac, su hijo; tomó en su mano el fuego y el cuchillo, y marcharon los dos juntos. Por el camino Isaac le pregunta a su padre dónde estaba la oveja para el holocausto, y Abraham le contesta que Dios la proveería. 9 Cuando hubieron llegado al paraje que Dios le había indicado, Abraham construyó allí el altar, arregló la leña, ató a Isaac, su hijo, y lo puso sobre el altar, encima de la leña. 10 Luego tomó el cuchillo y extendió la mano para degollar a su hijo 11 Pero el ángel de Dios lo llamó desde lo alto de los cielos y le dijo: "¡Abraham! ¡Abraham!" Y él respondió: "Heme aquí". 12 Y dijo el ángel: "No extiendas la mano sobre el niño, ni le hagas nada, porque ahora sé que temes a Dios, ya que no me has rehusado tu hijo único". 13 Entonces Abraham levantando los ojos, miró y he aquí un carnero enredado por los cuernos en un zarzal, y tomándolo, ofreciólo en holocausto en lugar de su hijo. 14 Y llamó Abraham aquel paraje: "Yahvé-Yiré" (Yahvé proveerá). Por esto es que se dice hoy: "Sobre el monte en que Yahvé provee". 19 Volvióse Abraham a sus criados, y levantándose se fueron juntos a Beerseba, donde Abraham habitó. Queda así terminada esta historieta, a la que posteriormente se le agregaron los vs. 15-18, en los que se expresa que el ángel de Yahvé se le apareció nuevamente a Abraham, para repetirle en nombre del dios por quinta vez (12, 2; 13, 16; 15, 5; 17, 2-8), las promesas que le había hecho de que su posteridad sería innumerable y extraordinariamente bendecida por él.

2294 bis. Comentando el transcrito relato de Gén. 22, es-

cribe Vernes, (ps. 40, 41): "Esta página no corresponde a las antiguas épocas de la literatura israelita, como se ve por la elección de la localidad, el monte, **Moriah** o **Morija** (§ 1368, 1381), denominación de época reciente (II Crón. 3, 1), sobre el que se alzaba el templo de Jerusalén. El escritor, siguiendo un procedimiento caro a los autores de la epopeya patriarcal, juega con la palabra Moriah (Moriyah), que se puede interpretar por **visión de Yah (Yahvé)** y que explica por los vocablos: **Yahvé verá**, es decir, **proveerá**. Extiende aún a todos los tiempos esta denominación y este significado, nacidos del hecho que refiere, citando una especie de proverbio: "En la montaña de **Yahvé, se provee**" ("sobre el monte en que Yahvé provee"). — Las versiones corrientes siguiendo al T. M. traen en el v. 2, "tierra o país de Moriah", en vez de "país de los amorreos", como arriba expresamos de acuerdo con **L.B. d.C.**, la que defiende esta traducción diciendo: "La expresión del T.M. (§ 34), Moriyya (Moriah) es una corrección inspirada por el v. 14 en su forma actual: las versiones antiguas (la siríaca Peschito, trae: "país de los amorreos", mientras que la griega de Simmaco y la Vulgata traen: "tierra o país de la visión") la ignoran, y el texto primitivo traía aquí el nombre de un país y no el de una montaña ... En el v. 14 el texto primitivo debía dar el nombre verdadero de la montaña, del cual "**Yahvé proveerá**" no es sino una interpretación, y una interpretación retocada, porque el narrador (E) habría escrito **Elohim** (Dios) y no **Yahvé** "proveerá". El nombre del paraje sagrado debía estar formado de **El** (Dios) y de otra palabra que significara "proveer", "ver", y en efecto, se ha propuesto el vocablo **Yeruel** o Jeruel, nombre de un desierto, en las montañas de Judá, cerca de Tecoa (II Crón. 20, 16), que estaría a la distancia indicada desde Beerseba, o sea, a tres días de marcha". Como la Vulgata expresa el proverbio del v. 14, de este modo: "**El Señor verá en el monte**", y como San Jerónimo creía que una de las cumbres de éste, en el que debía ser sacrificado Isaac, fué el Calvario, Scío anotando dicho proverbio, escribe: "Siendo estas palabras misteriosas, es evidente que el Señor proveería en el monte Moriah o Calvario, obrando en él la redención del género humano. Cuya profecía es literal".

2295. Examinemos detenidamente y libres de prejuicios el relato que antecede (§ 2294), que se nos presenta como la prueba más acabada de fe que pueda un hombre alcanzar. Ya el autor de la Epístola a los Hebreos escribía: "**Por fe Abraham, cuando fué probado, ofreció en sacrificio a Isaac; y ofrecía a su hijo único, él, que había recibido las promesas, y a quien había sido dicho: "En Isaac te será llamada posteridad", considerando que aun de entre los muertos podía resucitarle Dios: de donde viene también que lo conservó a manera de símbolo**" (11, 17 - 19). Pasando al análisis desapasionado del relato en cuestión, se puede llegar a las siguientes conclusiones: 1º que no se trata de un episodio histórico, sino de una narración imaginaria, como lo son todas aquellas en que intervienen dioses conversando con seres humanos, y que imbuída de las ideas de los grandes profetas, contrarias a los sacrificios sangrientos, busca demostrar que Yahvé ya no reclamaba más los sacrificios humanos que antes exigía (Ex. 22, 29; § 379, 383, 508, 824, 1037 - 1042, 1064). Como dice Lods: "La historia del sacrificio no realizado de Isaac pertenece a la misma familia de relatos que las tradiciones sobre Ifigenia (Israël, p. 182).

2296. 2º La idea de que a Yahvé se le ocurrió un buen día **probar** a Abraham, es absurda, principalmente tratándose de un dios que "sondea los corazones", que de su espontánea voluntad había elegido a ese jeque semítico, haciéndolo abandonar su patria y familia, para constituirlo en progenitor de su pueblo escogido, y con quien ya había celebrado alianzas y a quien reiteradamente le había formulado repetidas promesas de ventura personal y de bendecir a sus numerosos descendientes. Ahora se le ocurre probarlo, como si desconfiara de él, y para ello emplea un medio propio del jefe de la secta africana de Oswar, según lo descrito en § 426 - 428 de nuestra "Introducción". Ese medio que tendía a comprobar la completa sumisión al dios, la obediencia pasiva a las más insensatas órdenes de éste, en que se alaba y se premia al subordinado que las recibe, porque no trepida para cumplirlas en aprestarse a cometer el más despiadado crimen, es lo que se ensalza por judíos y cristianos como un acto meritorio y elogioso, digno de servir de modelo y por lo tanto de ser imitado por todos los creyentes. Sin embargo, la sana razón nos dice que

sólo un dios sanguinario y cruel, como lo fué Yahvé al comienzo de su evolución, podía demandar fría y tranquilamente a uno de sus secuaces, que degollara y luego quemara totalmente en su honor, a un tierno e inocente hijo suyo. Si Yahvé compareciera hoy, ante un tribunal civilizado imparcial, por un delito de esa índole, su menor condena sería a prisión perpetua, a despecho de todos los alegatos de sus ortodoxos abogados.

2297. 3º Ese padre, a quien su superior (en este caso un dios bárbaro) le pide, como la cosa más natural del mundo, que cometa un filicidio, y que lejos de reaccionar indignado, se apresura a realizar el crimen que se le ordena, es un monstruo moral, que debe causarnos repulsión y horror. Lo que se dispone a cumplir Abraham, es un acto de salvajismo, a que lo conduce su fanatismo religioso, y que no encuentra atenuante ante ninguna conciencia honesta, no sectaria. El cometer un delito mandado por un jefe, no exime de responsabilidad al inculpado, como lo prueban las recientes condenaciones a la horca de los subordinados de Hitler, (diciembre de 1945), que tan triste nombradía adquirieron en los campos de concentración alemanes.

2298. 4º Hay en el relato detalles de tan refinada crueldad, que colman la barbarie del mismo, siendo uno de ellos, el hacer cargar a la víctima con la leña sobre la cual se la ha de inmolar y que luego servirá para su propia incineración. El autor de este inmoral relato de ficción no tuvo en cuenta que este detalle descubría la inverosimilitud que se trataba de disfrazar con cubierta de anécdota real, pues es materialmente imposible que un niño pudiera llevar sobre sus hombros toda la leña que requería un holocausto de esa naturaleza, y luego ascender con tal carga hasta un lejano monte (v. **5**), tranquilamente, como si no estuviera agobiado por ella, lo que le permitía dialogar con su impasible progenitor (vs. **6-9**). Para disimular la imposibilidad del aludido acto, los traductores españoles de la Biblia no emplean la palabra **niño** aplicándola a Isaac, como trae el original (vs. **5, 12**), sino que la reemplazan por la de **muchacho**, que bien que significa "niño que no ha llegado a la adolescencia", también familiarmente se usa ese vocablo en el sentido de "persona que se halla en

la mocedad", o sea, de **jovencito.** El referido detalle no escuece a la ortodoxia, y tratando de sacar partido de todo en pro de sus concepciones dogmáticas, halla del repudiable acto que comentamos, la siguiente explicación simbólica, que nos da Scío: "Esta es una viva imagen de Jesucristo, que cargando sobre sus hombros el leño pesado de la Cruz, en que fué sacrificado, tomó sobre sí los pecados de todos los hombres".

2299. 5º A fin de justificar el crimen que se le exige a Abraham, encubierto con el velo de ceremonia religiosa, se dice que "esta historia muestra que Dios no reclama el sacrificio efectivo del hijo primogénito, sino que se contenta con la voluntad que se tiene de ofrecérselo, y acepta que sea rescatado por una víctima animal" (v. 13). Pero la idea misma de **rescate** supone aceptada como válida la inmoralidad del sacrificio humano, el que sin embargo se puede eludir dando un sustituto animal o pagando cierta suma. "El yahvismo antiguo, escribe Lods, admitía la posibilidad y aún en principio la obligación de sacrificar niños al dios de Israel. Esta obligación teórica es verosímilmente una atenuación de una obligación práctica anterior" (**Isr.** p. 330). En efecto, en el Exodo se encuentran disposiciones terminantes como éstas: "**Harás pasar (o consagrarás) a Yahvé, todo lo que abre la matriz**" (13, 12), que equivale a "sacrifícame todo primogénito". Y en el mismo libro, en el Código de la Alianza, Yahvé ordena sin rodeos: "**Me darás el primogénito de tus hijos**" (22, 29b). Esos primogénitos debían ser sacrificados en holocausto al dios, ya que el fuego es el mensajero o intermediario entre el hombre y la divinidad. Los sacrificios humanos, tan generalizados en el mundo antiguo, eran, como manifiesta Loisy, "sacrificios de propiciación dirigidos a divinidades temibles, ávidas de sangre humana y de vidas humanas", entre las que se contaba Yahvé antes de la evolución que le hicieron sufrir los profetas. Esa práctica abominable, expresada por la frase "hacer pasar los hijos y las hijas por el fuego", estuvo muy extendida en Israel, hasta la época del destierro (II Rey. 16, 3; 17, 17; 21, 6), por lo que los escritores del Deuteronomio la condenaron enérgicamente, y Jeremías sostuvo que ella "**no había sido mandada por Yahvé, ni le pasó por el pensamiento que los israelitas hiciesen tal abominación**" (7, 31; 19, 5; 32,

35) (1). El primogénito, ofrecido como rescate por los padres, según observa Dhorme, era la parte del dios (R.H.R., tº 107, p. 118). Cuando se suavizaron las costumbres, se trató de sustituir con un animal o con una imagen representativa, al primogénito exigido por la divinidad sanguinaria, celosa de sus derechos. La fórmula latina de esa sustitución era: **ánima pro ánima, sánguine pro sánguine, vita pro vita**, "alma por alma, sangre por sangre, vida por vida". "La idea que se encuentra en la base de la sustitución, dice el citado exégeta, es que por un acto o por una palabra, se puede reemplazar una víctima

(1) En Jer. 32, 35, Yahvé declara: "**Edificaron los altos de Baal en el valle de Ben Hinnom para hacer pasar sus hijos y sus hijas por el fuego LAMMOLEK, lo que yo no les había mandado, ni me había venido al pensamiento**... "El escritor alemán Otto Eissfeldt, en un folleto que publicó en 1935 sobre **El dios Moloc**, sostiene que en éste y otros pasajes por el estilo del A.T. la palabra hebrea **molek** o **lemolek** (sustituyendo la vocalización masorética de **lammolek**, con el artículo, § 34) no expresa el nombre de un dios, llamado **Moloc**, al que ciertos israelitas ofrecían en sacrificio sus hijos, sino un nombre común que designa una clase de sacrificio prometido por voto, o sacrificio votivo. Así, p. ej. en Lev. 20, 2, debiera leerse: "**Todo israelita o extranjero residente en Israel que entregue uno de sus hijos EN SACRIFICIO VOTIVO** (en vez de a **Moloc**), **será castigado de muerte**". Supone dicho autor que a causa de la reforma deuteronómica que condenó categóricamente los sacrificios de niños, se transformó el sacrificio **molk** (promesa) en un dios **ham - molek**, para aumentar lo más posible la distancia entre Yahvé y las inmolaciones de niños. Respondiendo al mismo propósito se insertaron las palabras "**de Baal**", o "**a Baal**" en ciertos pasajes en los que se trataba de esos sacrificios (Jer. 19, 5; 32, 35), aunque en el texto original se reconocía que los israelitas que los ofrecían, los dirigían a Yahvé. Refiriéndose a los citados pasajes, escribe Lods: "Resulta claramente de ellos y de otros semejantes (Jer. 7, 31; Ez. 20, 25, 26), que los israelitas que sacrificaban sus hijos, creían obedecer a un mandato de Yahvé (Ex. 22, 29, 30), y ofrecían las pequeñas víctimas **al Dios de Israel** (cf. Gén. 22; Jue. 11, 30 - 40; Miq. 6, 7). En estas condiciones, hubiera sido inútil, de parte de Jeremías, declarar a esos piadosos yahvistas que su dios no les había mandado inmolar sus niños **a Moloc**; eso hubiese sido anunciar una verdad que en manera alguna discutían y que no les concernía. El argumento del profeta es, por lo contrario, enteramente tópico si se traduce **lammolek** (corregido en **lemolek**) por: **en sacrificio votivo**. Por la misma razón, hay probablemente que considerar las palabras "**de Baal**" como extrañas al tenor primitivo de ese pasaje" (R.H.Ph.R., tº 20, ps. 93 - 97; R.H.R., tº 113. ps. 276 - 278).

por otra, idea básica de todos los sacrificios semíticos, que constituye la característica de los sacrificios sangrientos. La magia interviene como auxiliar de la religión". Pero nótese bien, que la idea de la sustitución o del rescate, mantenía incólume el principio bárbaro de que al dios le asistía el derecho de exigir la vida de seres humanos. Al efecto, escribe Loisy: "El rescate de los primogénitos en Israel es un testimonio tan involuntario como curioso de la costumbre antigua: afirma el derecho de Yahvé a sacrificios de los cuales algunos se atreven a pretender a la vez que él nunca los ha querido" (Essai sur le Sacrifice, p. 114). Recuérdese sobre esto último la justificación que trató de dar Ezequiel (20, 24 - 26; § 383) de los sacrificios humanos que figuran en la Thorá exigidos por el mismo Yahvé, justificación que pone en boca de ese dios, en estos términos: **"También les he dado preceptos que les eran funestos y leyes que no podían hacerlos vivir. Los contaminé con sus ofrendas, cuando hacían pasar por el fuego todos los primogénitos, a fin de castigarlos y de hacerles conocer que yo soy Yahvé".** Aquí bien podría decirse que la enmienda es peor que el soneto, o sea, que la explicación del profeta presenta al dios vengativo israelita, en una faz más odiosa, pues aparece como el instigador del mal, como ordenando el más espantoso de los crímenes, es decir, preceptuando que sus fieles "hicieran pasar por el fuego a todos sus primogénitos", para castigarlos por la desobediencia de su pueblo y a fin de que tan inicuo acto redundara en la gloria de su nombre. Reuss manifiesta: "No haciéndose nada sin la voluntad de Dios, esos sacrificios de niños son considerados como el efecto de sus órdenes. Cierto es que la ley escrita (Ex. 13, 12) habla de un rescate a pagar por los primogénitos; pero esto mismo presupone una costumbre bárbara, que considera el profeta como el efecto de la voluntad vengadora de Yahvé (cf. II Tes. 2, 11; Act. 7, 42)".

2300. La generalidad de los creyentes cristianos nunca han consagrado un momento a meditar que el cristianismo descansa sobre la idea del valor del sacrificio humano, absurdo llevado a su colmo, porque la víctima propiciatoria sacrificada para aplacar la bárbara justicia de un dios, que no es otro que el viejo Yahvé, disfrazado con el nombre de Padre

eterno, esa víctima, decimos, es un **hombre - dios**, calificado de hijo del mismo Yahvé. Este, en el caso de Abraham, le pide al patriarca que inmole a su hijo Isaac; mientras que aquí, en el cristianismo, los teólogos de esta nueva religión supusieron, enseñaron y siguen enseñando que Yahvé, para poder perdonar a los hombres sus pecados, exigió la muerte de su propio hijo, el Verbo divino. Siempre nos encontramos ante la concepción atávica de una religión de sangre, hasta el punto que uno de los escritores divinamente inspirados del N.T., sienta como fundamental esta bárbara proposición: "Sin derramamiento de sangre no hay perdón" (Heb. 9, 22). La humanidad viene, pues, a comprar la felicidad de ultratumba al precio de la muerte de Jesús, el supuesto hijo de Dios. Escribiendo sobre el mito cristiano de salvación, dice Loisy: "Lo que caracteriza el sacrificio cristiano es el esfuerzo, por otra parte bastante infructuoso, del pensamiento creyente para moralizar una concepción que en sí nada tiene de moral. Es sobre un mito de sacrificio humano que reposa la economía de salvación cristiana, y por ese mito de sacrificio humano se interpreta el sacramento eucarístico. La fuerza de la tradición religiosa universal ha venido así a imponer como imagen y dogma el tipo más odioso de sacrificio a una religión que ignora las inmolaciones sangrientas" (**Essai**, p. 115; nuestra **Introducción** § 321, 323 - 326).

LA MUERTE DE SARA. — 2301. Poco nos detendremos en el capítulo 23 del Génesis, que pertenece todo él al documento sacerdotal, P. Nos limitaremos a mencionar que trata de las gestiones hechas por Abraham para adquirir de los hititas (los hijos de Het) la caverna de Macpela, donde poder enterrar a su esposa Sara, la primer persona de su familia, muerta en Canaán. Según el relato, ese fallecimiento ocurrió en Hebrón cuando Sara tenía 127 años de edad. Los hititas, (§ 17) pueblo del Asia Menor y de la Alta Siria, no ocupaban Canaán en la época que se asigna a Abraham. Sobre esta cuestión, manifiesta el arqueólogo católico, Dr. G. Contenau, lo siguiente: "Nada nos autoriza a pensar que hubieran descendido los hititas a Canaán, como poseedores del país desde el tiempo de Abraham. Por el contrario los **hurri** (de los que formaban parte los **mitanios** o **mitanís**, pueblos emparentados con aquéllos

en el período protohistórico) estaban extendidos en Canaán durante el segundo milenario, de donde los echaron los hititas" (**La civilisation des Hitites et des Mitanniens**, p. 18). En el relato de que se trata, está muy bien descrito el diálogo de Abraham con el hitita Efrón para la compra de la caverna de Macpela, diálogo que pinta fielmente la peculiar manera de negociar de las gentes del Oriente, como observa Reuss, a saber: extremada cortesía de una y otra parte, ofertas generosas hechas por pura fórmula; pero no aceptadas, fijación del precio expresado en una frase indirecta, ratificación del contrato convenido, no por escrito, sino ante varias personas que servían de testigos, etc. (1). Algo semejante ocurre hoy entre los esquimales, según puede verse en la descripción de las formalidades para realizar un negocio, empleadas por aquéllos, que hace el explorador danés Peter Freuchen en su libro **Eskimo**, resumido en **Selecciones del Reader's Digest** (Noviembre de 1945, ps. 108 - 110). En cuanto al fondo de la narración, pertenece a los relatos patriarcales que llama Lods, **justificativo - jurídicos**, en los que se busca fundar un derecho o legitimar una reivindicación (**Isr.** p. 175), pues Abraham hubiera podido enterrar a su esposa en cualquier parte donde se encontrara al acaecer esa muerte. Al establecer en forma solemne la adquisición de la tumba familiar, se hacía constar que esa propiedad era, como los lugares de las apariciones divinas, un lugar sagrado, y daba base a los israelitas para reclamar el suelo en que reposaban sus antepasados. **L.B.d.C.** escribe al

---

(1) Refiriéndose a la citada observación de Reuss, manifiesta Vernes, que ella motiva esta exclamación de los partidarios de la autenticidad literal de la Biblia: "Así no se inventa". No, contesta él, no se inventa en esa forma, por la sencilla razón que tales costumbres se han perpetuado durante siglos entre los israelitas, y que son aún las de los orientales de hoy, no teniendo el escritor sino que revestir del color del tiempo de él los sucesos que se refieren a un pasado fabuloso. Es ésta una advertencia de frecuente aplicación en los textos bíblicos. En cuanto a que abonó Abraham al hitita Efrón, 400 siclos de plata (unos 240 dólares, vs. **15 y 16**) por el campo donde estaba la caverna de Macpela, nota el aludido autor que ese dato constituye un nuevo indicio de la fecha reciente de la redacción del relato, porque el siclo no fué conocido por los israelitas, sino después de la cautividad de Babilonia (ps. 42, 43).

respecto: "Insiste mucho el autor sobre esta adquisición (la compra del campo y de la caverna de Macpela) ya sea porque ve en ella la primera señal de la ocupación del país de Canaán por los israelitas, ya sea que quiera establecer los derechos de su pueblo sobre la caverna venerada de Hebrón, ciudad que, en su época, se encontraba en poder de los edomitas. El "campo de Abraham" se menciona ya en una inscripción del faraón Sisak o Sheshonc (947 - 925 a. n. e.), contemporáneo de Roboam" (I Rey. 14. 25; § 1380, 1927).

EL CASAMIENTO DE ISAAC. — 2302. Relata J en el cap. 24 del Génesis, que siendo Abraham ya muy anciano, mandó al más viejo o mayordomo de sus esclavos (cuyo nombre ignora J, pero que E llama Eliezer, 15, 2) que fuera a su país, Aram - Naharaim, o sea, la Naharina, a la ciudad de Nacor, entre su parentela y allí consiguiera esposa para su hijo Isaac (vs. 1 - 10). De modo que para este escritor, Abraham no era oriundo de Ur - Kasdim (§ 2255 - 7). Antes de darle tan importante comisión, el patriarca le exige al comisionado un juramento en nombre de Yahvé, de que cumplirá fielmente tal encargo, juramento precedido por esta extraña orden: **"Pon tu mano debajo de mi muslo"** (**o de mi cadera,** como traducen Reuss y **L.B.d.R.F.** (v. 2). Esta forma de prestación de juramento, que se repite cuando Jacob le pide a José que no lo entierre en Egipto, sino en el sepulcro de sus padres (47, **29**), era muy usada en otros pueblos orientales antiguos, como Egipto, Siria y Arabia, y aún se encuentran vestigios de ella entre los beduinos egipcios y los cafres. Explica Reuss que la expresión empleada en el texto es un eufemismo, pues, en realidad, el acto que ella expresa, consistía en tocar las partes genitales, consideradas como sagradas; y según el pastor Mauricio Michaeli, dicho acto parece estar relacionado con el misterio de la generación, cuya fuente es Dios, de modo que se venía a quedar así ligado ante la posteridad del anciano o del moribundo. Entre los hebreos, se consideraba que los hijos de un hombre provenían de su muslo o cadera, lo que no se comprende en las corrientes traducciones de la Biblia, que vierten ese vocablo por sus "**lomos**", o se limitan a decir: los hijos salidos de tal o cual personaje, ocultando así la forma

de expresión original (Gén. 46, 26; Ex. 1, 5; Jue. 8, 30) Véase en la Versión Moderna de Pratt, este último texto en que se emplea la fórmula de "**hijos salidos de sus lomos**", aunque en nota, pone el traductor que el hebreo dice: "**su muslo**". En el **Dict. Encyc.** en el artículo **Cuisses, Hanches**, refiriéndose a ese modo de representarse la generación humana, que el autor considera como eufemismo para designar los órganos de la procreación, se lee: "Esto explica la costumbre de **los juramentos hechos colocando la mano bajo el muslo, es decir, bajo las partes genitales**, doblemente sagradas, porque conservan las fuentes de la vida y son los testigos de la continuidad de la especie: el perjuro debía temer la venganza de los descendientes del hombre que él había tocado". Entre las curiosidades del simbolismo que la ortodoxia descubre en las Sagradas Escrituras, no es la menos interesante ésta que nos revela Scío, al anotar el aludido v. 3: "Los Santos Padres comúnmente entienden que Abraham con esta ceremonia, que hizo observar a Eliezer en este juramento, **figuró al Mesías que de él había de nacer**".

2303. Gracias a Yahvé, cuya ayuda solicitó el comisionado, éste obtuvo pleno éxito en su gestión, pues descubrió que Rebeca, — hija de Nacor y Milca, y por lo tanto, sobrina de Abraham, según J (24, 27, 48; 29, 5), aunque P la considera nieta de Nacor e hija del arameo Betuel (25, 20; 28, 2), constancia ésta glosada en 22, 23 —, era la mujer destinada a ser la esposa de Isaac, y por lo tanto, la madre del pueblo de Israel. La divergencia relativa a la genealogía de Rebeca se acrecienta por la inhabilidad de un corrector que en los vs. 15 y 24 del cap. 24, donde el original decía: "**hija de Milka, mujer de Nacor**", le intercaló entre "hija de" y "Milka", las palabras: "**Betuel, hijo de**", resultando: "**Rebeca hija de Betuel, hijo de Milka, mujer de Nacor**", intercalación que reprodujo en el v. 47 entre las palabras "**hija de**" y "**Nacor y de Milka**", todo lo cual está en contradicción con los vs. 27 y 48, en el primero de los cuales, el mensajero da gracias a Yahvé, porque lo condujo rectamente "**a la casa del hermano de su señor**"; y en el segundo, donde el mismo repite: "**Yahvé me ha traído rectamente a tomar la hija del hermano de mi señor, para el hijo de éste**". De donde resulta que el mensajero de

Abraham se dirigió a la mansión de Nacor, hermano del patriarca, en cuya casa vivían dos hijos suyos: Rebeca y Labán, bien que no se les nombra como tales, en el detalle de los hijos de Nacor, que se encuentra en Gén. 22, **20 - 24**. Nacor era ya muerto, y sus dos nombrados hijos habitaban allí con su madre Milka, obrando Labán como jefe de familia (vs. **28**, **29**, **55**; 29, **5**). El mismo inhábil corrector en el v. **50**, después del nombre Labán, le agregó: "**y Betuel**", cuando la conversación del esclavo de Abraham se realiza con Labán y su madre Milka, a quienes aquél les hace regalos (vs. **53**, **55**), los que venían a constituir el **mohar** o precio que se pagaba a los padres para obtener una mujer en matrimonio (cf. 34, **12**; Ex. 22, **16**; I Sam. 18, **25**; nuestra **Libertad**, p. 28).

2304. Termina el cap. 24 relatando que al regresar el comisionado de Abraham, después de cumplida su misión, Isaac, que habitaba en el Negeb o Negueb (extremo Sur de la Palestina) recibió complacido a Rebeca y la hizo su mujer, sin ceremonia alguna religiosa, como ocurre en toda la Biblia, donde los matrimonios que se mencionan o describen, — aun aquellos en los cuales interviene directamente Yahvé, como en este caso —, tienen un carácter completamente laico (véase nuestra **Hist. Pol. de los Papas**, 1ª parte, p. 193). En cuanto a Abraham, según el narrador, debía haber muerto en el intervalo de la gestión matrimonial de la referencia, puesto que no se le menciona más relativamente a este asunto, y en cambio, Isaac aparece sólo, y a él es a quien el esclavo llama "su señor" y le da cuenta del resultado de dicha gestión (vs. **65** y **66**), estando establecido en otra parte del país (24, **62**), y que como "señor o jefe" del lugar, era quien únicamente podía disponer de la tienda vacía que había pertenecido a su fallecida madre. En efecto, se lee en el v. **67** que Isaac hizo entrar a Rebeca en la tienda de Sara, muerta largo tiempo atrás, y "**se consoló de la muerte de su padre**" (v. **67**), siendo estas dos últimas palabras cambiadas posteriormente por "**su madre**" que trae el texto actual, como nota **L.B.d.C.** Observa Reuss que "esta parte del relato debió ser primitivamente redactada por alguien que suponía que Abraham ya había muerto, y que no tenía su domicilio habitual en Hebrón". En resumen, este capítulo, por las enmiendas y repe-

ticiones que presenta, acusa ser el resultado de la fusión de dos relatos paralelos, que reflejaban una misma tradición. En lo tocante al fin perseguido por el escritor con el relato del matrimonio de Isaac, podemos admitir con Reuss, que responde a la doble finalidad de establecer que la familia de Abraham ya no debe retornar a su antigua patria, pues ha fijado su residencia en la tierra prometida, y que no debe unirse en matrimonio con los cananeos, idea esta última de conservar la pureza de la sangre israelita, que es reciente y tuvo su pleno desarrollo al comienzo del período postexílico. Sin embargo, no deja de ser chocante el hecho de que Abraham, que envía un mensajero suyo a la lejana tierra de sus padres, para buscar esposa a su hijo Isaac, no haya tenido inconveniente en unirse con la egipcia Agar y con la extranjera Ketura, unión ésta de la que en seguida hablaremos.

LA UNION DE ABRAHAM CON KETURA. — 2305. Como los elementos de que se componen las leyendas patriarcales no sólo proceden de distintos documentos, sino que constan además de diversos relatos que en un principio tuvieron vida propia, independiente, y más tarde fueron combinados en un conjunto total del que ahora son únicamente partes fragmentarias, no deberá extrañarse el lector de que en el capítulo siguiente, o sea, el 25, haya sido agregado un trozo (vs. 1-6), que indiscutiblemente es un mito etnográfico, en el que figura Abraham uniéndose a otra mujer llamada Ketura, que le dió seis hijos, antecesores epónimos de varias poblaciones árabes, de las cuales las más conocidas son los **madianitas**, (1) establecidos al Este del golfo Elamítico; y los **sabeos** (procedentes de Seba, nieto de Abraham

(1) No siendo los hijos de Ketura personas, sino pueblos, debe observarse que **Madián** y **Medán** son uno solo, según se ve en Gén. 37, 28, donde se habla de mercaderes **madianitas** que sacaron a José de la cisterna, y en el v. 36 del mismo capítulo se dice que los **medianitas** lo vendieron en Egipto a Potifar. Esta divergencia de denominaciones se nota en la traducción de Reuss; pero no en las demás versiones, que en el citado v. 36 también ponen **madianitas**. En cuanto a **Seba** y a **Dedán** (pueblo comerciante, vecino de Edom), se les da como nietos de Abraham (hijos de Jocsán, 25,3), y sin embargo, se les considera como bisnietos de Cam. en 10, 6 y 7.

por su hijo Jocsán), que hacia el siglo VIII a.n.e., fundaron un reino importante al S.O. de la península arábiga, en el Yemen o Arabia Feliz. Este antecesor de los sabeos aparece en la Biblia con los nombres de **Seba, Sheba, Saba** o **Sabá**; en Gén. 10, 7ª figura como hijo de Cus (la Etiopía), y en 7ᵇ como hijo de Raama, Raema, Rama o Regma, según los distintos traductores; en 10, 28, es hijo de Joctán, mientras que en 25, 3 es hijo de Jocsán. El profesor Carlos Bieler explica así tales divergencias: "Desaparece la dificultad cuando se admite que esas familias de numerosos hijos de Gén. 10 y 25, bajo forma **genealógica**, representan grupos **geográficos** de tribus o de pueblos más o menos de la misma raza. Si Seba aparece en varios de esos grupos, hay que ver en ello el vestigio de migraciones: todos los sabeos no habían quedado en el S.O. de Arabia, pues unos habían emigrado al N. de esta península, y otros al Africa". Por Ismael y por los hijos de Ketura, es considerado Abraham como el padre de los árabes, al igual que por Isaac, es el padre de los judíos. A pesar de tan estrecho parentesco, no se ve que esa vinculación consanguínea haya logrado establecer la armonía entre dichos pueblos separados en la actualidad por tan profundos antagonismos.

2306. Hemos visto que Abraham, a los cien años de edad, mostrándose incrédulo, se ríe, porque considera un absurdo que un hombre decrépito, ya centenario como él pudiera procrear un hijo (Gén. 17, 17; § 2285); pero según 25, **1 - 6, cuarenta años más tarde**, tomó otra mujer, y tuvo de ella **seis** hijos. Mas no sólo esto, sino que además **tuvo otros hijos con varias concubinas** (§ 2254), a los que les hizo regalos, y los mandó a vivir al Oriente, lejos de Isaac, a quien le dió todo lo que poseía, dato éste que debía venir antes del cap. 24 (véase 24, 36). Tales inverosimilitudes muestran no sólo la diversidad de los documentos empleados por el redactor, sino también con qué ruedas de molino tienen que comulgar los ortodoxos, que admiten sin vacilación que estamos aquí ante relatos personales e históricos. "Los **sarracenos** (1) (nombre ára-

(1) Aunque **sarracenos** es el nombre adjetivo de los naturales de la Arabia Feliz, se extendió esa denominación en la Edad Media, especialmente en la época de las Cruzadas, a todos los musulmanes, ya fueran árabes o moros.

be), dice Reuss, o **hijos del Oriente** (nombre bíblico), son los beduinos o árabes del desierto, bastardos de Abraham", y por lo tanto hermanos naturales de los israelitas. Veamos ahora las reflexiones que a la ortodoxia católica le sugiere el pasaje en cuestión. "Dando Dios a Abraham tantos hijos de Cetura (o Ketura), dice Scío, quiso que por este medio se propagara entre las naciones el conocimiento de su nombre y de su culto. Abraham desposó a Agar, que era esclava, para que Ismael, su hijo, figurase a los judíos, que en la Ley antigua sólo fueron hijos de Abraham, según la carne. Desposó después también a Cetura, que aunque libre, debía representar en sus hijos a los malos cristianos de la Ley de Gracia. Agar, Ismael, Cetura, y sus hijos solamente reciben de Abraham algunas donaciones; pero sin entrar a la parte de la herencia con Isaac, que es el único y universal heredero de todos sus bienes... La principal herencia que le dejó a éste, fué la de su fe y de su esperanza: la disposición de dejarlo y sacrificarlo todo por seguir a Dios, un deseo ardiente de la venida de Jesucristo, y una entera persuasión de que no había verdadera justicia, sino por aquel que sólo había de ser el medianero, el Pontífice y la víctima por el pecado". Notará el lector que con las gafas o antiparras de la fe, el creyente halla en la Biblia todo lo que desea que ella encierre.

LA MUERTE DE ABRAHAM. — 2307. Cierra el redactor su relato de la vida de Abraham, con un párrafo de P, (vs. 7 - 11 a) en el que expresa que dicho patriarca murió a los 175 años de edad, después de una feliz ancianidad, y que "**harto de días**, (esto es, deseoso ya de salir de esta vida, - SCIO), **fué reunido a los suyos**", aunque anota **L.B.d.C.**, el original trae literalmente: "fué reunido a sus padres", o sea, en el **sheol** (§ 973 y ss.), la morada de los muertos, bien que primitivamente esa expresión significaba: "fué depositado en la tumba de familia". Agrega el texto, que "**sus hijos, Isaac e Ismael, lo enterraron en la caverna de Macpela**" (v. 9; § 2301), observación que muestra que P no admitía que Ismael hubiera sido echado por su padre de la casa paterna, como lo sostienen las tradiciones recogidas por J y E (§ 2280).

CAPITULO III

El patriarca Isaac

NOMBRE Y CARACTER DE ISAAC. — 2308. En los pintorescos relatos del Génesis, la figura de Isaac tiene menos relieve que las de Abraham y Jacob, hasta el punto que en varios pasajes no es sino un doble de su padre, y en muchos otros aparece tan sólo por su relación con la vida de aquellos patriarcas. Se le ubica en la parte más meridional del país, ya en Gerar, ya en Beerseba. En cuanto al nombre de **Isaac** (en hebreo, **Isehac** o **Yisekhac**) se le supone generalmente relacionado con la raíz **sahac**, "reír", puesto que Abraham **se ríe cuando** Yahvé le anuncia el nacimiento de ese hijo (17, 17; § 2285). Sara igualmente **se ríe** ante tal anuncio (18, 12; § 2289), y más tarde (cap. 21) al producirse ese nacimiento manifiesta: 6^{a} **"Dios me ha dado motivo de risa". 7 Y ella dijo:**

> **Quién hubiera predicho a Abraham**
> **que Sara amamantaría hijos?**
> **Sin embargo, le he dado un hijo a su vejez;**
> 6^{b} **cualquiera que lo sepa se reirá de mí".** (1)

De acuerdo con esta pretendida etimología, el nombre **Isaac** podría traducirse por "el Risueño". Pero luego, (v. 9), el documento E relaciona el nombre de Isaac con el vocablo **jugar**, otra acepción del verbo **sahac** (cf. 26, 8). Se trata, pues, de ingenuas etimologías, producto de la imaginación popular

(1) Tal es la traducción de **L.B.d.C.**, según la cual en 6^{a} está empleada la expresión "motivo de risa" en el sentido de objeto de gozo, alusión al nombre de Isaac, mientras que en 6^{b} la misma palabra se usa en el sentido de "burlarse", siempre aludiendo al nombre de Isaac. Y agrega: "Estos dos textos no pueden, pues, ser del mismo autor, por lo que hemos transpuesto 6^{b} después del v. 7, al que se relaciona muy bien por el sentido y del que tiene la forma rítmica".

como tantas otras de que está lleno el relato biográfico de este patriarca. Pasaremos ahora en sucinta revista los principales episodios de esa narración.

NACIMIENTO DE LOS HIJOS DE ISAAC. — 2309. Veinte años habían transcurrido desde la unión de Isaac con Rebeca, sin que ésta le hubiera dado descendencia. Entonces aquél recurre a Yahvé, que, como buen dios de la fecundidad (§ 386), se apresuró a hacer concebir a la esposa estéril, dándole mellizos. Parece que el embarazo fué muy molesto para Rebeca, pues, los fetos se movían tan violentamente en su seno, que tenía la sensación que luchaban. Y tanto sufría que exclamó: **"Si esto es así, ¿a qué vivir?"**, por lo que fué a consultar a Yahvé, hecho que motiva esta justa observación de **L.B.d.C.**: "Ingenuamente transporta el narrador a la época patriarcal, los usos de su tiempo", en que había un lugar para consultar a aquel dios. Siendo Yahvé también un dios de sortilegios (§ 387 - 392), no demora en contestar, y, como en sus ratos de buen humor cultivaba la poesía (§ 304), lo hace en verso hebreo, diciendo:

> **Dos naciones hay en tu seno.**
> **Y dos pueblos se separarán al salir de tus entrañas.**
> **Uno de estos pueblos será más fuerte que el otro,**
> **Y el mayor servirá al menor** (25, 21 - 23).

Siendo el mayor, el pueblo de Edom, y el menor, el pueblo de Israel, estos versos debieron ser compuestos después de la época de David, en que este rey subyugó a los edomitas (II Sam. 8, 13, 14; § 1210 - 1212). Y llegó para Rebeca el momento del parto, y **"25 el que nació primero era rojo, completamente velludo, como un manto de piel: se le dió el nombre de Esaú. 26 En seguida nació su hermano, que tenía en la mano el talón de Esaú, por lo cual se le llamó Jacob"**.

2310. En el citado v. 25 están mezcladas dos distintas tradiciones etimológicas, pues según J, a Esaú se le dió ese nombre, porque tenía la piel de color rojo, y como Esaú es Edom (v. 30; 36, 1), esta última denominación vendría del vocablo hebreo **admoni** (rojo) que tiene cierta semejanza homofónica con **Edom**; mientras que para E, a Esaú se le aplicó

ese nombre, que significa **veliudo**, porque tenía el cuerpo cubierto de pelos como un manto de piel (en heb. **sear**, que recuerda a **Seir**, región montañosa habitada por los edomitas). Sin embargo, poco después en el mismo capítulo 25, se lee que Esaú fue llamado Edom, porque era rojo el plato de lentejas por el cual vendió a Jacob su derecho de primogenitura (v. 30). En cuanto al nombre Jacob (en heb. **ya'acob**), J lo hace derivar de **akeb**, "talón", porque nació ese patriarca agarrando el calcañar de su hermano; mientras que E lo atribuye a que Jacob **suplantó** (**acab** en heb.) dos veces a Esaú (27, 36), por lo que Jacob quiere decir "engañador o suplantador". Según otra tradición que recoge Oseas (12, 4) Jacob ya había suplantado a su hermano en el seno materno.

ESCASA MORALIDAD DE JACOB. — 2311. Crecieron Jacob y Esaú; éste de espíritu aventurero, fué un hábil cazador, mientras que aquél — "hombre sencillo", dice la Escritura, lo que parafrasea Scío añadiendo: "hombre de bellísimas costumbres, irreprensible, **pacífico, sincero, incapaz de engañar a otro**"—, prefirió la vida pastoril y permanecer en las tiendas o carpas (25, 27). Y según E, ocurrió que un buen día, cuando Jacob hacía cocer un guiso de lentejas, llegó a su carpa, cansado y hambriento, Esaú, y le pidió que le diera parte de esa comida. Pero Jacob en vez de acceder a tan justo pedido, creyó del caso aprovechar la oportunidad para realizar un negocio usurario con su hermano, y le ofreció el plato de lentejas que preparaba, a cambio del derecho de primogenitura, que equivalía a heredar el total del patrimonio paterno, o por lo menos, a obtener una parte doble de la herencia (Deut. 21, 17). Accede Esaú, alegando que se estaba muriendo de hambre, —como si no hubiera podido pedir alimento a sus padres o adquirirlo de otras personas o por otros medios (1),— y quedó celebrado el aludido contrato con el juramento prestado por aquél. Ahora bien, si la conducta de Jacob pudo pasar como

(1) "¡Prodigiosa ingenuidad de la narración popular!, exclama Vernes. En la tienda del poderoso jeque Isaac, hijo de Abraham, no hay otra cosa que comer sino el plato de Jacob, bien que bajo ese plato se oculta un juego de palabras: es un guiso **rojo**, y Esaú lleva también el nombre de Edom, es decir, rojo" (p. 45).

muestra de habilidad, hace 29 siglos cuando se escribió ese relato, hoy, que tenemos más afinada la conciencia moral, merece tal proceder los más acerbos reproches. Y aquí se le presenta a la ortodoxia un serio problema: ¿cómo justificar tan reprobable acto en un patriarca bendecido por Yahvé y que tenía especiales relaciones con este dios, que es hoy la divinidad de la cristiandad? Oigamos lo que nos dice al respecto Scío, sabio obispo de la iglesia romana: "Si Esaú fué culpable por haber hecho esta venta tan sacrílega (1), no parece que Jacob pudo ser inocente, puesto que fué el que primero le hizo la proposición, y el que le obligó a jurar. A esto se responde, que en las cosas que son visiblemente misteriosas, y que debajo de velos y sombras ocultan grandes misterios y verdades, no debemos atender tanto a lo que aparece por de fuera, como a lo que quiso Dios ocultar debajo de aquellas apariencias. (Una especie de juego de escondite, diríamos nosotros, que nos propone Dios para aguzar nuestra sagacidad). Y así aplicándonos últimamente a entender el misterio que Dios nos descubre, y a aprovecharnos de la instrucción que nos presenta bajo de estas imágenes; así como no nos es permitido tomar semejantes acciones para que nos sirvan de modelo y regla para obrar, así tampoco no podemos condenar a los que las hicieron por una orden o inspiración particular de Dios. Fuera de esto, Jacob, instruído por su madre, pudo saber que Dios por una elección del todo gratuita había trasladado a él el derecho de primogénito, que pertenecía a Esaú; y en este caso no pedía ni solicitaba otra cosa, sino entrar en posesión de lo que ya era suyo, y le pertenecía por el derecho que Dios le había dado". El misterio es el gran recurso de la or-

---

(1) Scío aplica ese epíteto a la susodicha venta por "el poco aprecio que hizo Esaú de sus derechos, sabiendo que a la familia de Abraham estaba vinculada una bendición particular, que se creía pertenecer al primogénito de los hijos de Isaac. Esta bendición tenía por objeto principal el nacimiento del Mesías. Y así renunciando Esaú a su derecho, renunció a las promesas, al Mesías, y a la única esperanza del Universo. Por esto San Pablo le llama un profano (Heb. 12, 16); como si dijera un sacrílego, un simoníaco, por haber puesto en precio y vendido tan vilmente una cosa tan santa, que le pertenecía a él y a su descendencia, como a primogénito de la familia".

todoxia para sortear las dificultades del relato bíblico. Nótese, sin embargo, que la conciencia del exégeta le obliga a reconocer que el acto egoísta de Jacob no debe ser imitado, bien que, según él, haya sido hecho "por inspiración particular de Dios". No deja de ser muy sugestiva la suposición de Scío relativa a lo que Rebeca pudo haber comunicado a Jacob, sobre la elección gratuita, por no decir arbitraria, hecha por Yahvé para despojar a Esaú de sus derechos de primogenitura. Cabe aquí sólo agregar, cuánto tiempo perdido hay en pretender interpretar un seudo misterio, que no es sino un claro mito etimológico unido a un mito etnográfico tendiente a explicar el por qué el pueblo de Edom, más antiguo que el de Israel, y que había tenido mucho antes que éste un gobierno regular (36, 31), había quedado subordinado al mismo por las conquistas de David (II Sam. 8, 14).

JACOB USURPA LA BENDICION DE ISAAC. — 2312. Otro mito de la misma índole, —que si fuera de nuestra época, le atribuiríamos un origen o un propósito antisemita, por el triste papel que en él desempeña el antecesor epónimo del pueblo israelita—, es el que se refiere con lujo de detalles en el cap. 27 del Génesis, en la forma sigiuente: Isaac, que amaba preferentemente a Esaú, porque éste le traía animales que cazaba, los que comía con gran deleite (25, 28), en su ancianidad había quedado ciego. Un día llamó a Esaú y le pidió que le trajera alguna caza, con la que le preparara uno de los suculentos platos que él tanto apetecía, "a fin, le dijo, de que mi alma te bendiga, antes de que yo muera". Rebeca que sentía predilección por Jacob, al escuchar esas manifestaciones de Isaac, se apresuró a transmitirlas a su hijo preferido, a quien aconsejó que le trajera dos buenos cabritos, los que ella aderezaría de acuerdo con los gustos de su marido, y luego Jacob presentaría el plato suculento así preparado, a efecto de que él consiguiera la prometida bendición que Isaac reservaba para su primogénito. Jacob no se mostró indignado ante aquella supercheria que le recomendaba su madre, sino que, como hombre previsor, temió que ese plan le atrajera la maldición paterna, si cuando él le llevase la comida a Isaac, éste llegara a desconfiar de la suplantación, y al palparlo notara que no

era el velludo Esaú. Pero esta objeción no disuadió a la intrigante Rebeca, la que calmó los escrúpulos de Jacob, diciéndole que con tranquilidad hiciera lo que le aconsejaba, que ella tomaría sobre sí la maldición que pudiera ocasionarle tal acción. Jacob entonces le trajo los cabritos a Rebeca, la que preparó el plato suculento que tanto agradaba a su marido, y, antes de dárselo a su hijo para que lo llevara, lo hizo vestir a éste con la mejor ropa de Esaú (1), y le cubrió el cuello y las manos con las pieles de los cabritos. Y ahora dejamos la palabra al texto sagrado, — con toda su repetición de las mismas palabras, que hacen por momentos pesada su lectura, — el que continúa el relato en esta forma: "18 Y Jacob fué a donde estaba su padre y dijo: "¡Padre mío!"; e Isaac respondió: "Heme aquí, ¿quién eres, hijo mío?" 19 Y Jacob dijo a su padre: "Soy Esaú, tu primogénito. He hecho lo que me mandaste; levántate, te ruego, siéntate y come de mi caza, para que tu alma me bendiga". 20 Entonces dijo Isaac a su hijo: "¿Cómo es que la hallaste tan pronto, hijo mío?" Y él respondió: "Porque Yahvé, tu dios, la hizo venir delante de mí". 21 Isaac dijo a Jacob: "Aproxímate aquí y te palparé, para saber si eres en realidad mi hijo Esaú". 22 Jacob se acercó a su padre Isaac, quien le palpó y dijo: "La voz es voz de Jacob; pero las manos son manos de Esaú". 23 Y no lo reconoció, porque sus manos eran velludas, como las de su hermano Esaú. Y lo bendijo. 24 Dijo: "¿Eres en realidad mi hijo Esaú?" Respondió Jacob: "Lo soy". 25 Entonces Isaac dijo: "Sírveme, para que coma de tu caza, a fin de que mi alma te bendiga". Jacob le sirvió y comió, y también le trajo vino y bebió. 26 Isaac, su padre, le dijo: "Acércate y bésame, hijo mío". 27 Al acercarse y besarlo, sintió Isaac el olor de sus vestidos, y lo bendijo, diciendo:

> Sí. el olor de mi hijo
> es como el olor de un rico campo
> que ha bendecido Yahvé.

---

(1) En todo este relato, los dos hermanos son tratados como jovencitos, cuya madre tiene en su cofre los trajes de día de fiesta, de ellos.

28 ¡Que Dios te dé el rocío de los cielos
una tierra fecunda
con abundancia de trigo y de vino!
29 ¡Sírvante pueblos,
y póstrense naciones ante ti!
¡Sé el señor de tus hermanos,
y póstrense ante ti los hijos de tu madre!
¡Maldito sea el que te maldijere,
y bendito el que te bendijere!

30 Apenas hubo acabado Isaac de bendecir a Jacob, apenas hubo salido Jacob de la casa de su padre, Isaac, cuando su hermano Esaú volvió de la caza. 31 Aderezó también un plato apetitoso y lo trajo a su padre, y le dijo: "Levántese mi padre y coma de la caza de su hijo, para que tu alma me bendiga". 32 Isaac, su padre, le dijo: "¿Quién eres tú?" Y él respondió: "Soy Esaú, tu hijo primogénito". 33 Entonces tembló Isaac, presa de violenta emoción, y dijo: "¿Quién es, pues, el que ha tomado caza y me la ha traído? La he comido tranquilamente antes de tu llegada y lo he bendecido: por tanto será bendito". 34 Al oír Esaú las palabras de su padre, dió un gran grito, un grito lleno de amargura, y dijo a su padre: "¡Bendíceme también, padre mío!" 35 Isaac respondió: "Ha venido tu hermano maliciosamente y ha tomado tu bendición". 36 Dijo Esaú: "Con razón se le dió el nombre de Jacob (el suplantador), porque me ha suplantado ya dos veces: tomó mi primogenitura, y he aquí que ahora me arrebata mi bendición". Y agregó: "¿No has reservado una bendición para mí?" 37 Isaac respondió a Esaú: "Le he constituído señor tuyo, y le ha dado por siervos a tódos sus hermanos, lo he colmado además de trigo y de vino. ¿Qué podría ahora hacer por ti, hijo mío?" 38 Esaú dijo a su padre: "¿No tienes más que una sola bendición, padre mío? ¡Bendíceme a mí también, padre mío! Isaac guardó silencio, y entonces Esaú levantó la voz y lloró. 39 Y volviendo a tomar la palabra Isaac su padre, le dijo:

"El lugar de tu morada no tendrá tierra fecunda,
ni rocío que descienda de los cielos.
40 Vivirás de tu espada,

y a tu hermano servirás.
Pero llegará tiempo en que sacudas
y quiebres su yugo de tu cerviz" (1)

Agrega el texto sagrado que a causa de ese proceder doloso de Jacob, lo odió Esaú, al punto de manifestar que lo mataría, en cuanto muriera su padre, por lo que Rebeca mandó a aquél a Carán, a casa de su hermano Labán, aconsejándole que permaneciera allá algún tiempo hasta que se hubiera aplacado la cólera de Esaú, y entonces ella lo mandaría buscar, cuando hubiera desaparecido el peligro.

2313. El relato mítico que antecede, deja mal parada la moral, pues, como manifiesta Reuss, "en la esfera en que ha sido concebido el mito no era muy delicado el sentimiento moral, y los ensayos más o menos ingeniosos de hacer con esto teología cristiana (Rom. 9, 13; Hebr. 12, 17, e innumerables comentadores) desconocen tanto el sentido propio (étnico) del mito, como la intención del narrador". Dicho relato es una combinación de los documentos J y E (véase, p. ej. el v. 30), tendiente a explicar la supremacía de Israel sobre Edom, el que ha sido bordado sobre el cañamazo de una tradición folklórica. En efecto, como observa Lods: "El folklore oriental, especialmente el de Palestina, constituye una mina que la tradición israelita parece haber ampliamente utilizado en la construcción de los pequeños relatos explicativos ancestrales. Muy visible es la adaptación de una materia anterior en la historia de Esaú y Jacob: se ha aplicado aquí a las relaciones de Israel y de Edom el relato popular del procedimiento mañoso empleado por un pastor astuto para engañar a un cazador violento y poco perspicaz (compárese Ulises y Polifemo)"

---

(1) Hemos traducido la parte del oráculo del v. 39, de acuerdo con Reuss, la Versión Sinodal y L.B.d.C. En cambio, le dan a esa parte sentido afirmativo Cipriano de Valera, La Vulgata, la Versión Moderna de Pratt y L. B. de R. F. En cuanto al comienzo de 40 b, cada traductor lo vierte a su modo, puesto que las palabras del original: "cuando hayas errado de aquí para allá", no dan sentido satisfactorio, por lo que L.B.d.C. las reemplaza por puntos suspensivos, suponiendo además que esa frase final no siendo rimada, debe haber sido añadida posteriormente.

(Israel, p. 181). Probablemente, según anota **L.B.d.C.**, esa tradición tendía a celebrar la habilidad de Jacob y a poner en ridículo a Esaú; pero los escritores que nos la refieren parecen haber sentido lo que tenía de moralmente reprehensible la conducta de aquél, y han introducido algunos escrúpulos o atenuaciones (vs. 12 - 13; 33 - 36).

2314. Ciertos detalles revelan claramente el carácter étnico del relato; así, p. ej., en el v. 29, se ponen en boca de Isaac, al bendecir a Jacob, estas palabras: "Sé el señor de tus hermanos", y Jacob no tenía otro hermano que Esaú; pero en cambio, Israel consideraba como de la misma sangre, a pueblos como los edomitas, los ammonitas y los moabitas, que aquél logró tener bajo su dominio. Ese oráculo prueba que se escribió en la época del auge político de Israel, probablemente en la época del rey israelita Joram (850 - 843 a. n. e; nuestro tº VI, p. 7). Después de la victoria del Valle de la Sal (§ 1211; II Sam. 8, 13), David sometió a Edom, depuso al rey y lo sustituyó por un gobernador israelita, transformando dicho país en una provincia de su reino, lo que equivalía, en el simbolismo del mito, a que Edom perdía su derecho de primogenitura en beneficio de su hermano menor, Israel. Sin embargo, como lo da a entender el v. 40 b, los edomitas hicieron numerosas tentativas, a veces con éxito, para obtener su independencia (I Rey. 11, 14 - 22; II Rey. 8, 20 - 22; 14, 7, 22; II Crón. 26, 2; 28, 17). El odio entre los edomitas y los israelitas persistió hasta el fin de sus respectivos países, así los edomitas aplaudieron la destrucción de Jerusalén (siglo VII a. n. e.), por lo que los profetas clamaron venganza contra ellos. Cuando los nabateos se apoderaron de su capital Petra, (por el 312 a. n. e.), los edomitas se extendieron por el S. de Judá, se anexaron con Hebrón una parte de ese país; y la región por ellos ocupada se llamó desde entonces **Idumea.** Andrés Parrot resume los últimos siglos de la existencia política de este pueblo en el párrafo siguiente: "Perseverando en su odio, los edomitas estuvieron constantemente en guerra con los macabeos (I Mac. 5, 3, 65; II Mac. 10, 15; 12, 22 ss.), y finalmente el año 109 a.n.e., Juan Hircán conquistó la Idumea y la incorporó al Estado Judío. Herodes, hijo del idumeo Antipater, llegó a ser rey de los judíos, y a la dinastía nacional

de los macabeos, sucedió la de los extranjeros idumeos. En el Nuevo Testamento se menciona una vez la Idumea (Marc. 3, 8). Formó parte de los Estados de Arquelao hasta el año 7, y después, con Judea, se convirtió en provincia romana". Clara manifestación del odio ancestral contra Edom, se tiene en la leyenda talmúdica, que, como recuerda el profesor Víctor Baroni, inspirada por fanático nacionalismo, se esforzó en denigrar al antecesor epónimo edomita, expresando, p. ej., que Esaú en vez de ofrecer a Isaac un trozo de delicada caza, le preparó un perro, y en vez de besar a su hermano, cuando éste regresó de casa de Labán, lo mordió.

2315. Este relato, a pesar de su clara finalidad étnica, en que los pueblos son representados por personajes ficticios, es para la ortodoxia una verídica narración histórica. Poco importa que el héroe epónimo de Israel se muestre en ella como un desvergonzado felón, que miente descaradamente a su padre, haciendo a su dios Yahvé cómplice de sus mentiras (v. 20); ya se encargarán los teólogos de buscar explicación a todos esos incómodos pasajes, a fin de dejar satisfecha la conciencia del creyente. Así la intervención de Rebeca en la dolosa estratagema, de esa madre intrigante que para disipar los escrúpulos de la mala acción que propone a Jacob, le dice que ella tomará sobre sí la maldición que dicho acto pudiera acarrearle, la justifica el obispo Scío expresando que Rebeca dijo tal cosa "no por desprecio a la maldición, sino porque estaba asegurada del buen suceso, **como que sabía los designios de Dios sobre Jacob, y que él era quien principalmente la movía y dirigía para esta obra**", vale decir, que se hace recaer en el propio Yahvé al responsabilidad de aquella repudiable tramoya. En cuanto a las reiteradas y descaradas mentiras de Jacob, opinaban Orígenes, Casiano y otros Padres antiguos que "Jacob en esta ocasión mintió; pero lícitamente y sin pecado". Mas, según Scío, ésta no es la doctrina de la Iglesia, la que sigue la opinión de San Agustín, para quien "**lo que dijo e hizo Jacob no fué mentira, sino misterio**". ¡Oh inefable palabra **misterio!**, si no existiera, habría que inventarla, pues ella allana todos los obstáculos, soluciona todas las dificultades, y verdadero **Deus ex máchina** resuelve todos los conflictos sean o no dramáticos. "Si nos detenemos solamente en lo exterior y en

la corteza, manifiesta el citado traductor español de La Vulgata, de lo que la Escritura nos cuenta de Jacob, no parecerá posible justificar ni sus acciones ni sus palabras, porque la mentira en ningún caso es lícita ni permitida. **Hablar y obrar como hace aquí Jacob, sería en un hombre ordinario mentir y obrar de mala fe. Mas en este Santo Patriarca, cuyas acciones eran proféticas y dirigidas por una luz divina, nada hay de mentira, TODO ES MISTERIO**; y esto es lo que debíamos pensar, aun cuando nos fuera desconocido el misterio, que se ocultaba debajo de estos velos". Y el mismo Scío se encarga de revelarnos la explicación de los misterios que la teología católica ha descubierto en el suceso en cuestión, diciendo: "**Lo que hizo Jacob fué dirigido por el Espíritu** Santo, **aprobado por Isaac, y celebrado por el Apóstol, como lleno todo y figurativo de los mayores misterios.** Y así Jacob instruído por su madre, **e inspirado por el cielo,** no pretendió hacer sino lo que figuraba. **Vestido de las pieles de los cabritos, representaba a Jesucristo cubierto y cargado de los pecados ajenos.** El pueblo de los gentiles pudo decir con razón **que era simiente de Abraham** (Gál. 3, 29). Jacob, que lo representaba y figuraba, pudo decir también del mismo modo: **Yo soy tu primogénito Esaú.** Allí los gentiles son llamados **simiente de Abraham,** porque fué un pueblo escogido y sustituído al de los judíos; y en nuestro caso **Jacob fue escogido por Dios y sustituído a Esaú...** Jacob recibiendo la bendición de Isaac, representa también a los escogidos, considerados en Jesucristo, que es su cabeza... quien se presentó a su Padre en traje y figura de pecador, como Jacob en el de Esaú". Como se ve, empleando el simbolismo se explican los hechos en la forma y con el significado que se quiera (§ 1354, 2100); pero los que utilizan estas interpretaciones alegóricas, a veces se pasan de listos, y así Scío nos habla de **Jacob vestido de las pieles de los cabritos,** cuando según la historieta comentada, Rebeca lo hizo vestir con el mejor traje de Esaú (v. 15) y sólo le cubrió las manos y el cuello con aquellas pieles (v. 16). De igual modo se nos expresa que **el pueblo de los gentiles** pudo decir algo que es una expresión de San Pablo, cuando los **gentiles** es un vocablo empleado por la Vulgata para traducir la palabra hebrea **goim** o la griega **ethné,** con la que se significaba no un

pueblo, sino los extranjeros, las naciones o la humanidad, en general, vale decir, todos los no judíos, o del punto de vista cristiano, **los paganos.**

2316. Hay algunos otros detalles del mito en cuestión, que merecen ser destacados. El relato hace presumir que el anciano Isaac, sintiendo próxima su muerte, pide a Esaú le prepare por última vez su apetecido plato de caza, "**para que yo coma, dice, y mi alma te bendiga antes de que yo muera**" (v. 4). Pero como observa Scío, de acuerdo con los datos bíblicos, "Isaac vivió todavía 43 años, porque murió de 180" (35, 28). Las dos bendiciones de Isaac son en verso, y en cuanto a la primera opina Reuss que "probablemente es un trozo más antiguo que la redacción en la cual está encuadrada". Con respecto a las transcritas palabras del anciano patriarca (v. 4), concordes con la del v. 19 y con la del v. 25 cuando dice al que creía Esaú: "Sírveme, para que coma de tu caza, a fin de que **mi alma** te bendiga", debe recordarse lo que hemos dicho anteriormente (§ 2078), a saber, que los israelitas distinguían en el ser humano el alma espiritual, que llamaban **ruah**, la que suponían residía en el soplo o en la sangre, y por lo tanto en el corazón; y el alma vegetativa o **nefesh**, que localizaban en el hígado, los riñones o las entrañas en general. Esta creencia, común con los pueblos cananeos, era la que impulsaba a depositar alimentos en la tumba, destinados a nutrir la **nefesh**, que subsistía en la misma. Cita Dussaud, tratando de este tema, la inscripción de Zendjirli (principio del siglo VIII a. n. e.) en la que el rey Panammú recomienda al hijo que le sucederá en el trono de Yadi, que sacrifique al dios Hadad (§ 78) pronunciando estas palabras: "Coma contigo la **nefesh** de Panammú y beba contigo la **nefesh** de Panammú". Y agrega el citado escritor: "La autonomía, si así puede decirse de la **nefesh** con relación al individuo, aparece en la bendición que Isaac acuerda a Jacob, en virtud del fraude de este último. Tomándolo por su primogénito Esaú, Isaac bendice a su segundo hijo y agrega: "Sírveme para que coma de tu caza, a fin de que mi **nefesh** te bendiga". Se traduce a menudo: "a fin de que mi **corazón** te bendiga", verdadero contrasentido, porque la **nefesh** se localiza en las entrañas, lo que explica que sea la **nefesh** la que expresa su reconocimiento por un don alimenti-

cio" (La notion d'âme, p. 270). Esto nos hará comprender la acepción que debemos dar a expresiones bíblicas como las siguientes:

"El (Yahvé) ha saciado el alma sedienta,
Ha colmado de bienes el alma hambrienta" (Sal. 107, 9),
"Yahvé no dejará hambrienta el alma del justo" (Prov. 10, 3ª);

textos en los que se ve que el vocablo **alma** (en heb. **nefesh**) expresa el asiento del apetito y de la sed, o sea, que es la **nefesh** la que experimenta estas necesidades. Por eso anota **L.B.d.C.**: "una buena comida debía dar al **alma** del anciano Isaac el necesario vigor para bendecir eficazmente".

EL CARACTER DE LAS BENDICIONES Y MALDICIONES BIBLICAS. — 2317. Nótese que en el relato de que se trata, Isaac no se siente con poder para dejar sin efecto una bendición suya arrancada con engaño y fraude. Esto se debe a la mentalidad realista de los israelitas, quienes, lo mismo que otros pueblos llamados "primitivos" creían que las palabras tenían vida propia, independiente de la del objeto o del ser al que se aplican. De aquí, el considerar las bendiciones y maldiciones como fórmulas mágicas, de fuerza irresistible y de carácter irrevocable, pues, como expresa **L.B.d.C.**: "el que la ha pronunciado (ya sea una u otra de aquéllas) ya no podría recuperarla o enmendarla; se la concibe como una especie de flúido que, una vez emitido, no puede ya ser retenido y realiza mecánicamente su efecto" (§ 266; Zac. 5, **3**, **4**; Sal. 109, **17 - 19**). Kreglinger, escribiendo sobre la fórmula mágica en la religión de Israel, dice: "Al enunciar un nombre, se crea un ser; al pronunciar ritualmente una frase, se realiza un acto. Depende así el mundo exterior de las palabras que emite la boca del hombre, y al decirlas, se forja a sí mismo los beneficios a que aspira: **del uso de la palabra depende su alimento; se alimenta del producto de sus labios** (Prov. 18, **20**, cuya traducción está de acuerdo con la de **L.B.d.R.F.**). El hombre que sabe con precisión manejar su voz, que conoce todas las fórmulas creadoras, dispone de un poder prestigioso sobre el mundo, y lo ejerce ante todo bendiciendo o maldiciendo.

Las amenazas o las promesas litúrgicamente articuladas se realizan; las frases promulgadas adquieren una vida autónoma, recorren irresistibles el universo; nada, ni los siglos las detienen. (Recuérdese el caso de Canaán, § 266) ... La intención del autor de la fórmula mágica es absolutamente inmodificable, pues aun cuando hable imprudentemente o por error o si un dios lo confunde y que aquél exprese lo contrario de su pensamiento, no por eso dejarán de obrar sus palabras, y ya no podrá más anularlas. Isaac quiere bendecir a Esaú; pero ciego y hábilmente engañado por las tretas de Rebeca, dirige a Jacob las bendiciones que destinaba a su primogénito, y cometido este error, ya es irreparable. Jacob ha arrebatado la bendición, y como si se tratara de un objeto material único, Isaac, que la ha dado, no dispone más de ella, no puede repetirla, ni darla a otro. Jacob es proclamado superior a sus hermanos, y por consiguiente lo será; a lo sumo, podrá Isaac atribuir a Esaú ventajas secundarias, que no contradicen ni aminoran las obtenidas por Jacob" (**La Relig. d'Israël**, ps. 159-161). Véase en § 266 y ss. el caso idéntico de las bendiciones de Balaam, que dieron a las tribus israelitas el triunfo sobre el rey moabita Balac; y en § 554 véase también el instructivo caso de la madre de Mica. Dado el poder terrible de las palabras, no es extraño que el Código de la Alianza haya castigado con la última pena a los hijos que proferían maldiciones contra sus padres (Ex. 21, 17).

DISTINTAS EXPLICACIONES DEL VIAJE DE JACOB A CASA DE LABAN. — 2318. Según J y E, a causa del medio fraudulento empleado por Jacob para apoderarse de la bendición paterna que no le pertenecía, Esaú trató de matar a su indigno hermano, y entonces, ante el temor de ese fratricidio, que habría aparejado también la muerte del asesino (II Sam. 14, 6, 7), Rebeca envió a Jacob, a Carán, en la Mesopotamia, a casa de Labán (Gén. 27, 41-45). Pero el documento sacerdotal (P) explica de distinto modo tanto aquella bendición como esta huída. La narración de P, que comienza en 26, 34, 35, queda cortada por 27, 1-45, y prosigue en 27, 46 hasta 28, 9. La expondremos textualmente para que el lector pueda por sí mismo comparar la diferencia de esta

tradición con la recogida por los documentos J y E. P se expresa así:

2319. 26, 34. A la edad de 40 años, Esaú tomó por mujeres a Judit, hija de Beeri, el hitita, y Basemat, hija de Elón, el hitita, 35 las cuales fueron motivo de amargura para Isaac y Rebeca. 27, 46 Rebeca dijo a Isaac: "Fastidiada estoy de la vida, a causa de las hijas de Het. Si Jacob toma por mujer una hija de Het, como éstas, ¿de qué me servirá ya la vida?" 28, 1. Llamó Isaac a Jacob, lo bendijo y le dió esta orden: "No tomes mujer de entre las hijas de Canaán. 2 Levántate, ve a Padán - Aram (1), a casa de Betuel, el padre de tu madre, y escoge allí mujer de las hijas de Labán, el hermano de tu madre. 3 Bendígate el Dios todopoderoso, y te haga fecundo y multiplique tu descendencia de modo que vengas a ser multitud de pueblos. 4 Que te conceda a ti y a tu posteridad la bendición de Abraham, a fin de que poseas esta tierra en que moras y que Dios ha dado a Abraham". 5 Hizo, pues, Isaac partir a Jacob, el que se fué a Padán - Aram, a casa de Labán, hijo de Betuel el arameo, hermano de Rebeca, la madre de Jacob y de Esaú.

2320. Como se ve, el escritor sacerdotal P, — que escribía por el siglo V, vale decir, unos cuatro siglos después de J y E, en una época en que el sentimiento moral estaba ya más afinado, — prescinde de las historietas narradas por es-

---

(1) "Sobre el Balih, afluente del Eufrates, se encuentra la ciudad de **Harrán** (§ 2254 - 5), que conserva aún ese antiguo nombre bíblico (hoy en turco **Eski - Harrán**, "viejo Harrán"); pero a una hora y media de marcha al N. O., es que se encuentra el emplazamiento * mismo de la antigua ciudad... En el tratado entre el rey de los hititas, Subbiluliuma y Mattiwaza, rey del Mitaní (§ 85; por los años 1380 - 1346 a. n. e.) se mencionan entre los dioses y fuerzas de la Naturaleza, que sirven de testigos o de garantías de lo pactado, a **Teshub**, señor de los cielos y de la Tierra, y al dios **Sin** (dios Luna) de la ciudad de Harrán. En los itinerarios asirios, esta ciudad es una de las etapas del camino militar que va del Tigris al Eufrates, en dirección a la ciudadela hitita de Karkemis, lo que no tiene nada de extraño, pues el nombre mismo de **harranu**, significa en acadio * "el camino o la ruta". Esto nos ha permitido interpretar el término enigmático de **Padán - Aram**, en Gén. 28, 2, 5 - 7 y 31, 18, etc., pasajes en que esa designación reemplaza a Harán por el asirio **padán Aram**, "ruta de Aram" (DHORME, **L'Evolution**, ps. 90 - 91).

tos documentos, en la que tan vergonzoso papel desempeñan Rebeca y Jacob, y explica el viaje de éste a la región aramea de Padán - Aram, no como medio de escapar a la venganza de Esaú, indignado por la felonía que en su perjuicio había aquél cometido, sino para escoger esposa entre sus primas, las hijas de su tío Labán (1). Con motivo de ese viaje de Jacob, lo bendice Isaac, pidiendo a **El Shaddai** (§ 92) **el Dios todopoderoso** (terminología de P) que multiplique su descendencia de modo que venga a ser el padre o antecesor de las doce tribus de Israel, a que alude la frase: **"que multiplique tu descendencia de modo que vengas a ser multitud de pueblos"** (v. 3) o **una reunión de tribus**, según traduce Reuss. Lo que preocupaba a los sacerdotes israelitas del comienzo de la restauración de su pueblo, en época de Esdras y de Nehemías, era impedir las uniones de sus compatriotas con mujeres de otras nacionalidades, de lo que dan fe los libros bíblicos que llevan los nombres de esos personajes (Esd. 9, 10; Neh. 13, 23 - 30). De ahí que P haga que Jacob emprenda viaje a Padán - Aram, para buscar allá esposa, y no, entre las hititas de Canaán, olvidando que en la familia del arameo Labán no imperaba la pureza de la religión monoteísta, preconizada por aquel escritor del siglo V (31, 30 - 35; Jos. 24, 2). En cuanto a la bendición de Isaac, que no es aquí en verso, como en el cap. 27, P le agrega el deseo del patriarca que Dios extienda o acuerde a Jacob la bendición de Abraham, (17, 1 - 8), concebida, según nota **L.B.d.C.**, como don divino que se transmite de padre a hijo.

LAS MUJERES DE ESAU. — 2321. Concluye P su narración manifestando que habiendo visto Esaú que su padre había bendecido a Jacob y lo había enviado a Padán - Aram, para que se casara allá, comprendió que le desagradaban a Isaac las cananeas, por lo que se fué a Ismael y tomó por esposa a una hija de éste, su prima Mahalat, sin perjuicio de

---

(1) Nota Vernes (p. 48) la inverosimilitud de hechos como aquellos en que aparece Isaac enviando por el camino de Siria, a su hijo, solo, sin escolta y sin recursos, que lo obligan a estar en una condición servil en la casa de Labán, allí donde hubiera debido ser recibido con los agasajos propios al hijo de un hombre tan notable.

conservar sus anteriores mujeres (28, 6-9). Para P, pues, Esaú no se indignó contra Jacob, porque éste hubiera recibido la bendición paterna, que le correspondía a él como primogénito, ni reclamó bendición para sí, como insistentemente lo solicitó en el relato de E (27, 36), sino que ese hecho sólo lo indujo a buscarse otra mujer que fuese de su raza. Los relatos, como se ve, difieren sustancialmente, diferencias que se acrecientan con la variación de los nombres de las esposas de Esaú, hecho injustificable en escritores divinamente inspirados. Así, según una tradición, las mujeres de Esaú fueron estas tres: Judit, hija de Beeri; **Basemat, hija de Elón,** — ambas hititas —; y **Mahalat,** hija de Ismael (26, 34; 28, 9). En cambio, según otra tradición también recogida en el Génesis, las mujeres de Esaú fueron: **Ada,** hija de Elón, el hitita, **Oholibama** o **Aholibama** hija de Aná, hijo de Cibón o Zibeón, el horita o heveo; y **Basemat,** hija de Ismael (36, 2, 3). Agréguese a esta discrepancia, que en el mismo capítulo 36, Cibón y Aná figuran como hermanos, hijos del horita Seir (v. 20).

QUIENES ERAN LOS HIJOS DE ISAAC. — 2322. Todo esto nos revela con luz meridiana que no nos hallamos aquí ante relatos biográficos, sino ante tradiciones más o menos divergentes que tienden a explicar relaciones entre pueblos o tribus. **Esaú es el país de Edom** (36, 1), **y Jacob es el pueblo de Israel** (35, 10). Los casamientos de Esaú explican que los edomitas no son teráquidas puros (recuérdese que Teráh era el padre de Abraham, 11, 26; § 2251), sino que, como indica **L.B.d.C.,** ese pueblo, aunque con un fondo de raza hebraica, encerraba elementos cananeos, hititas, horitas y árabes por Ismael. Lo mismo ocurre con la descendencia de los citados hijos de Isaac: los hijos de Jacob son las doce tribus israelitas; y los hijos y nietos de Esaú, que detalla el cap. 36, son los doce clanes de Edom clasificados en forma de cuadro genealógico (§ 2634-2635). Igual procedimiento sigue el escritor bíblico con la genealogía de los horitas, trogloditas (§ 67), llamados los **harú** por los egipcios, antiguos habitantes de la región de Seir, también personificada, y más conocida con el nombre de país de Edom, desde que la ocuparon los edomitas (32, 3; 36, 20-29). En esa genealogía aparecen primero como

hijos de Seir, los antecesores tradicionales de los horitas: Aná y Disón (36, 20 y 21); pero luego resulta que Aná es nieto y Disón bisnieto del mismo Seir (vs. 24 y 25), contradicción que explica L.B.d.C. diciendo que Aná y Disón eran subclanes, colocados indudablemente entre los propios hijos de Seir (en v. 20, 29 y 30), porque esos subclanes habían adquirido, con el tiempo, igual importancia a la de los antiguos clanes. No se oculta el carácter étnico de estas pretendidas personalidades, en los vs. 29 y 30, que se traducen así: **"He aquí los jefes de clan de los horitas: el jefe Lotán, el jefe Sobal, el jefe Cibón o Zibeón, el jefe Aná, el jefe Disón, el jefe Ecer, el jefe Disán. Estos son los jefes de los horitas, ordenados por clanes en el país de Seir".**

EPISODIOS DE LA VIDA DE ABRAHAM ATRIBUIDOS A ISAAC. — 2323. Fuera de lo expresado anteriormente, el Génesis sólo nos narra de la vida de Isaac, dos episodios que se suponen ocurridos uno en Gerar y otro en Beerseba (cap. 26), tomados ambos de la historia de Abraham; y finalmente unas cortas líneas de P, intercaladas en la historia de Jacob, sobre la muerte de aquel patriarca (35, 27-29). Para comprobar que los aludidos episodios constituyen un **doble**, o, como dicen los franceses, hacen **double emploi** con otros idénticos de Abraham, basta poner frente unos a otros los relatos de los principales sucesos de los mismos. Ya hemos visto que Abraham trató de hacer pasar a su esposa Sara por su hermana, para evitar que lo matasen, lo que se narra dos veces con variantes (12, 10-20; 20; § 2260-1). Ahora la tradición de ese suceso se cuenta **por tercera vez**; pero teniendo a Isaac por héroe, en lugar de Abraham. Esa sustitución de actores ocurre igualmente al tratar de explicar el origen de la denominación **"Beer-seba"**, dada a siete pozos de agua en el desierto, al Sur de Judá. Cotejemos, pues, los relatos similares de los capítulos del Génesis 20 y 21 por un lado con el de 26 por otro, y obtendremos el siguiente resultado:

Caps. 20 y 21	**Cap. 26**
Abraham mora en Gerar,	Isaac mora en Gerar, donde

donde reinaba Abimelec, en el país de los filisteos (20, 1; 21, 32, 34).

Abraham, por temor de que lo mataran para arrebatarle su mujer, dice que ésta es su hermana (20, 2, 11).

El rey Abimelec se apodera de Sara, la mujer de Abraham; pero advertido por Dios (Elohim) de que ésta era casada, la devuelve a su marido, a quien reprocha su mentira (20, 2, 3, 7, 9).

Después de esto, Abraham hizo una alianza jurada con Abimelec y su general Picol (21, 22-27) y con Ahuzat (según la versión de los LXX).

A causa de disputas por un pozo de agua con Abimelec, Abraham le da a éste 7 corderos, para atestiguar que él había cavado ese pozo, por lo cual se llamó aquel lugar **"Beer-seba"** (de **beer**, "pozo", y **seba**, "siete o de los siete" — explicación de J), 21, $28-31^a$, agregándose en 31^b, que el nombre "Beer-seba" se debe a que allí **juraron** los dos (explicación de E, que hace derivar **seba**, de la raíz **saba**, de donde procede el verbo **nisba** "jurar", **L.B.d.C.)**

reinaba Abimelec, rey de los filisteos (vs. 1, 3, 6).

Isaac, por temor de que lo mataran para arrebatarle su mujer, dice que ésta es su hermana (v. 7).

El rey Abimelec se da cuenta de que Rebeca es la mujer de Isaac, por lo que reprocha a éste su mentira, y dió la orden de que el que tocare a Isaac o a Rebeca sería muerto (vs. 8-11).

Después de esto, Isaac hizo una alianza jurada con Abimelec, su general Picol y su amigo o consejero Ahuzat (vs. 26-31).

En aquel mismo día, los esclavos de Isaac le comunicaron que acababan de encontrar agua en el pozo que estaban cavando. E Isaac lo llamó **Seba** o **Sebua**, "juramento", por eso el nombre de aquella ciudad es **Beer-seba**, "pozo del juramento", hasta el día de hoy (vs. 32, 33).

2324. La similitud de los relatos colocados frente a frente, que anteceden, muestra que se trata de la misma tradición

aplicada por unos a Abraham, y por otros a Isaac. Además de esta variante había distintas tradiciones sobre la etimología del nombre **"Beer - seba"**, puesto por Abraham: según una, significaría "el pozo de los siete", por el número de corderos que le dió ese patriarca a Abimelec; y según otra, dicho nombre significaría "pozo del juramento", porque allí juraron Abraham y Abimelec su alianza; y por último, esa denominación de "pozo del juramento" provendría no de Abraham sino de Isaac. Todas estas tradiciones son indiferentes a la cronología, pues en la última aparece Isaac tratando con los mismos personajes que con ellos había hecho alianza Abraham 125 años antes; y no se repara en flagrantes anacronismos como el de expresar que Abimelec era rey de **los filisteos**, cuando éstos se instalaron en Palestina, en el siglo XII, en época del faraón Ramsés III, o sea, **ocho siglos después** de la época en que se pretende que vivió aquel patriarca. Y con respecto al nombre "Beer - seba", el asunto se complica más para la ortodoxia, si se tiene presente que en el cap. 21, antes de que Abraham pusiera tal denominación al citado pozo, de donde salió el nombre de esa ciudad y paraje (§ 2291), ya se menciona **Beer - seba** como la región del desierto por donde anduvo vagando Agar (v. 14; § 2280). Esas tradiciones recogidas por J y E, tendían o bien a explicar la antigua alianza de los israelitas con los habitantes de Gerar, o bien a comprobar los derechos exclusivos de aquéllos al pozo de Beer - seba (§ 2292). Lo más curioso respecto a esto último es que en **Beer - seba no había un solo pozo, sino siete,** que todavía existen en el día de hoy y dan excelente agua a unos 13 metros de profundidad, encontrándose la ciudad actual, llamada **Tell - es - Sebaa**, algo al Oeste de la antigua, por todo lo cual juzgamos que la etimología de aquel nombre bíblico en vez de proceder de "pozo de los siete", derive de "los siete pozos".

2325. Creemos que será interesante para el lector conocer los rebuscados medios empleados por la ortodoxia para defender a toda costa la veracidad de los textos de las Sagradas Escrituras. Scío — ortodoxo católico, que concuerda en este caso con el ortodoxo protestante H. B. Pratt (tº I, ps. 45, 48), — anotando Gén. 26, **26**, dice: "Cotéjese este lugar con el cap. **21, 22, 23,** y parece que las mismas personas que visitaron a

Abraham y que hicieron alianza con él, son las que se nombran aquí. Solamente que allí no se lee Ochozat (Ahuzat), aunque en los LXX se halla en entrambos lugares. Por esto San Agustín creyó que fué el mismo Rey el que hizo una alianza tan estrecha con Abraham y con Isaac. Pero parece más verosímil que son dos personas diferentes. El nombre **Abimelec,** que significa **mi padre Rey,** era común a todos los reyes de Gerar (gratuita suposición), como ya hemos observado que acontecía también con otros: y es creíble que no se permitía subir al trono de Gerar, sino a los que podían decir: **Mi padre era Rey** (véase § 466), esto es, a los Príncipes cuyos padres habían reinado. Del mismo modo el nombre **Phicol** era igualmente común a los generales de ejército (otra suposición tan temeraria como la anterior). Significa **la boca de todos** o **el que hace rostro a todos,** porque de su boca y de sus órdenes dependía todo un ejército. Y de la misma manera conviene a un capitán de guardias, como que está siempre al lado del Rey. Ultimamente el nombre **Ochozat,** según S. Jerónimo, significa **acompañamiento,** como si dijera la corte de los que acompañaban a Abimelec (?), cuando pasó a visitar a Isaac y a firmar con él un tratado de alianza". Como se ve, las más claras y evidentes repeticiones del mismo suceso, así como las contradicciones y los mayores absurdos de la Biblia, encuentran fácil explicación en los prejuicios de la ortodoxia. Recuérdese al efecto, la interpretación que el mencionado Scío da del vocablo latino **Vomens,** manifiesto error de traducción de San Jerónimo (§ 1641).

2326. J y E no nos dan más datos de Isaac; pero P, que explica diversamente que aquéllos el viaje de Jacob a Padán-Aram, (§ 2318-2320), manifiesta que después de 20 años, a su regreso de ese viaje, "**Jacob llegó junto a Isaac, su padre, en Mamré, en Kiryat-Arba, hoy Hebrón,** donde habían morado **Abraham e Isaac. Isaac vivió 180 años y después expiró. Murió y fué reunido a los suyos, viejo y harto de días, y lo sepultaron sus hijos Esaú y Jacob**" (35, 27-29). Según J y E, Esaú hacía mucho que se había establecido en el país de Edom o de Seir, donde era una especie de reyezuelo, que disponía de un ejército propio (32, 3-8; 33, 1), mientras que para P, Esaú permanecía todavía en Hebrón, junto a su padre,

al regreso de su hermano, con quien, juntos, sepultaron a Isaac. Los relatos de unos y otros documentos bíblicos difieren fundamentalmente sobre los referidos hechos relacionados con ese patriarca. Reconoce Scío que sólo "una acción memorable leemos en la vida de Isaac, y aun de ésta solamente Dios y Abraham fueron los testigos; todo el resto de sus acciones quedó, como sepultado en el silencio y en el retiro", agregando que algunos santos han dicho que sobresalieron: "la fe en Abraham, la esperanza en Isaac, y los trabajos de la caridad y de la paciencia en Jacob".

CAPITULO IV

El patriarca Jacob

EL SUEÑO DE JACOB EN BETHEL. — 2327. En el capítulo anterior ya hemos hablado del nacimiento de Jacob y del modo cómo obtuvo el derecho de primogenitura y la bendición de su padre Isaac; así que ahora proseguiremos su historia, —que nos es relatada con fragmentos principalmente de J y E, — arrancando de su partida de Beerseba, en viaje para Carán o Harán. En Gén. 28, se lee: "11 Jacob llegó casualmente al lugar (sagrado), y se instaló allí para pernoctar, porque ya se había puesto el sol, y tomando una de las piedras allí existentes, se la puso de cabecera y se acostó en ese lugar. 12 Y soñó que veía una escalera apoyada en la tierra y cuyo extremo tocaba en el cielo; y ángeles de Elohim subían y bajaban por ella. 13 Y he aquí Yahvé estaba de pie cerca de él, y le dijo: "Yo soy Yahvé, el dios de Abraham tu padre, y el dios de Isaac: la tierra en que estás acostado, te la daré a ti y a tu posteridad. 14 Y será tu posteridad tan numerosa como el polvo de la tierra: te extenderás hacia el occidente y hacia el oriente, hacia el septentrión y hacia el mediodía, y todos los pueblos de la Tierra anhelarán ser bendecidos como tú y como tu posteridad. 15 Estaré contigo y te guardaré dondequiera que vayas, y te haré volver a esta tierra, porque no te abandonaré hasta que haya ejecutado lo que te he prometido". 16 Despertóse Jacob de su sueño y dijo: "¡Ciertamente Yahvé está en este lugar, y yo no lo sabía!". Y, atemorizado dijo: "¡Cuán terrible es este lugar!, no puede ser sino la casa de Elohim. Aquí está la puerta del cielo". 18 Al día siguiente temprano, tomó Jacob la piedra que había puesto como almohada, la erigió como estela y derramó aceite en su parte superior. 19 Y llamó a aquel lugar, Bethel; pero originariamente la ciudad se llamaba Luz. 20 Después Jacob hizo este voto: "Si estuvie-

re Elohim conmigo, si me guardare en el viaje que hago, si me diere pan para comer y ropa para vestirme, 21 de modo que vuelva en paz a la casa de mi padre, entonces Yahvé será mi dios; 22 y esta piedra que he erigido como estela será para mí una casa de Elohim, y de todo lo que me dieres, te daré el diezmo".

2328. Tal es el relato bíblico del célebre sueño llamado de "la escala de Jacob", en el que se han amalgamado dos distintas tradiciones tendientes a explicar el origen del venerado santuario de Bethel, — origen que en 12, 8 se atribuye a Abraham, § 2558-9 —: según J la santidad de ese lugar se debe a que allí se le apareció Yahvé a Jacob; mientras que según E, este patriarca reconoció dicha santidad, porque allí estaba la puerta del cielo, en virtud de la escalera que comunicaba dicha mansión con la Tierra. Sabido es que para los antiguos israelitas, el cielo era una bóveda sólida que descansaba en las altas montañas del horizonte, bóveda encima de la cual estaban los grandes depósitos de agua de Yahvé, la que éste arrojaba a la tierra, cuando abría las ventanas celestiales (Gén. 1, 6-8; 8, 11, 12; nuestra **Introducción**, § 45), región que una vez los hombres tentaron de escalar, construyendo la torre de Babel, lo que causó tan terrible susto al mencionado dios, que no encontró otro medio de librarse del peligro que lo amenazaba, que diversificar el lenguaje común utilizado por los primitivos (§ 2178). Como en sueños no hay nada imposible, nos encontramos ahora que Jacob vió una altísima escalera que partiendo del punto donde él dormía, se apoyaba en el cielo y por allí subían y bajaban ángeles, de lo que lógicamente se deduce que si éstos necesitaban de una escala o aparato con peldaños para ascender al cielo o bajar de él, no habrían debido tener alas, las que les hubieran ahorrado ese trabajo.

2329. Pero lo curioso del caso es que el texto original no habla de **ángeles**, en el concepto moderno, sino de "**manifestaciones divinas**", como traduce Reuss, o de "**manifestaciones de Elohim**", como vierte Turmel (**Hist. des Dogmes**, t° IV, p. 49). En la primitiva religión israelita, como en la de casi todos los pueblos semíticos, con los vocablos **El** o **Elohim** se designaban fuerzas divinas o espíritus misteriosos o divinidades anónimas de vida colectiva (§ 71). Esos **Elohim**, generalmen-

te invisibles, solían a veces aparecerse a algún favorecido por la divinidad, y entonces el que había recibido tal merced perpetuaba el recuerdo del acontecimiento, erigiendo una estela o un santuario. Después que Moisés introdujo en las tribus hebreas el culto de Yahvé (§ 362 - 4), este dios reemplazó a los Elohim, y fué el que intervenía en todas las luchas de su pueblo, hasta el extremo de exterminar a enemigos de Israel, como los amorreos, apedreándolos desde el cielo (Jos. 10,11; § 374). Los Elohim se convirtieron entonces en servidores y consejeros de Yahvé y constituyeron la corte o el ejército de este dios nacional (I Rey. 22, 19 - 22; Job, 1, 6; 2,1; § 81). De entre esos Elohim, se citan como clases aparte, los **serafines** y los **querubines**. Los primeros, según una visión de Isaías (6, 1 - 7; § 2866), son de forma humana, — lo mismo que Yahvé, al que vió aquel profeta sentado en un trono, — y estaban provistos de tres pares de alas: con un par de ellas se cubrían el rostro, con otro las partes sexuales e inferiores (lo que por eufemismo se traduce: "**se cubrían los pies**"); y las dos alas restantes les servían para volar. Esos Elohim revestidos de tan fantástica librea eran, como dice Loisy, "los asesores o más bien los chantres o cantores perpetuos de la divinidad, siendo su liturgia una sublimación de la del templo" (**La Rel. d'Isr.** p. 167). Como su nombre deriva del verbo hebreo **saraf**, "quemar", o del substantivo **saraf**, "serpiente", ciertos autores relacionan esos seres misteriosos con las **serpientes ardientes** enviadas por Yahvé contra su pueblo en el desierto, que le pedía pan y agua (Núm. 21, 5, 6), a las que Isaías llama **serpientes ardientes voladoras** (Is. 14, 29; 30, 6; § 262), por lo que Ch. Autran escribe: "Los **serafines** son la palabra **serafim**, plural de **saraf**, que designa una serpiente de veneno abrasador, porque **saraf**, verbo, significa **quemar**. Son serpientes **angelizadas**; pero no son **ángeles**" (**Mithra**, p. 201). Sin embargo, nos parece más acertada la opinión de aquellos, como W. Corswant, ex - Rector de la Universidad de Neuchatel, que creen que en un principio los serafines personificaban los relámpagos, considerados como serpientes de fuego celestes, aun cuando en la visión de Isaías constituyen un cuerpo de cantores en el cielo, especie de guardia de corps al servicio de Yahvé (**Dict. Encyc.**, tº II, p. 658). En cuanto a los **querubines**, comenzaron por ser

esculturas de seres alados (Ex. 25, 18; I Rey. 6, 23 - 29; § 1370), para luego transformarse en cabalgaduras o bestias de tiro de Yahvé (Sal. 18, 10; Ez. 9, 3; 10, 4, 19, 22; § 1139), y concluir en seres celestiales, especie de gendarmes de este dios (Gén. 3, 24; § 2091). Los querubines, seres híbridos, semi-animales alados, son de origen babilónico y comprueban el influjo de las religiones extranjeras, — especialmente de las de los pueblos con los que los israelitas estuvieron en contacto, — sobre la religión de estos últimos.

2330. Desde la época del destierro hizo grandes progresos la angelología judía, gracias a la influencia babilónica y persa, y a la mayor elevación que iba adquiriendo la teodicea del pueblo cautivo. En efecto, afinado el sentimiento religioso, se corrigieron o enmendaron antiguos textos en los que muchas veces intervenía Yahvé personalmente en sus relaciones con los hombres, sustituyendo a este dios, — que en adelante de nacional se convirtió en universal, — por una hipóstasis suya, que desempeña el papel de mensajero de aquél, y al que se denomina "**el maleak** o **el ángel** de Yahvé", (§ 365 - 6). En todos los profetas posteriores a Ezequiel se reconoce la influencia babilónica y del Irán. En Ezequiel, los seis ángeles verdugos y el que llevaba un tintero en la cintura (9, 2 - 11), recuerdan a Nabú, el séptimo dios - escriba de Babilonia. En Zacarías, contemporáneo de Darío I, aparece el ángel que le explica al profeta sus visiones y le sirve de guía, o sea, el **ángel exégeta**, como en Persia (1, 9, 19, 21, etc.); sus ángeles carecen de nombres propios; y se acentúa la personalidad del elohim **Satán**, como acusador o adversario, que se opone al **ángel de Yahvé**, al sumo sacerdote Josué y al pueblo escogido que éste representa (Zac. 3, 1). "**Los siete ojos de Yahvé, que recorren toda la tierra**" (Zac. 4, 10) equivalen a los siete aludidos ángeles de Ezequiel, los cuales son, a su vez, un eco de los siete **Ameshas Spentas** o genios benéficos persas. A estos últimos se oponían simétricamente siete **daevas** o demonios, cada uno con nombre propio, contándose entre ellos **Aeshma daeva**, demonio de la sensualidad en el Avesta, convertido en **Asmodeo**, en la literatura judía posterior (Tob. 3, 6, 8), y denominado **Asmedai** en el Talmud. Con el escritor reciente de Daniel (siglo II a. n. e.) llegamos al período de los grandes

ángeles, que tienen nombre: **Gabriel** y **Miguel** (Dan. 8, 16; 10, 21). Según el Talmud de Jerusalén, "los nombres de los ángeles fueron traídos por los judíos de Babilonia". Son también postexílicos los **ángeles de la guardia**, de los cuales cada hombre tiene el suyo, y cuyas funciones corresponden a las de los genios de la religión irania, llamados **fravashis** (nuestra **Introducción**, § 350). El **angelismo**, escribe Ch. Autran, prevaleció en la Haggada y en el Talmud (nuestro tº 1, ps. 473 - 4), y cada vez adquirió mayor desarrollo en la literatura judía no canónica, como en el libro de Enoc. "Ese proceso proseguirá en adelante a través de toda la literatura apocalíptica, y nos encamina por transición normal a las especulaciones angelológicas de los Padres de la Iglesia y de los Doctores; hacia esas prestigiosas jerarquías de **serafines, querubines, tronos, potestades, dominaciones, virtudes**, etc., que serán uno de los últimos reflejos literarios de la Babilonia mazdea en los escritos "inspirados" de la teología judeo - cristiana" (**Mithra**, p. 212; Col. 1, 16).

2331. Continuando con el examen de la parte del cap. 28 del Génesis transcrito en § 2327, notemos: 1º que la generalidad de las traducciones ortodoxas alteran el comienzo del v. 13, para que no aparezca el dios Yahvé **de pie** ante Jacob acostado, y recuérdese al efecto las adulteraciones que le hizo sufrir la Masora al texto bíblico para evitar hechos como el indicado (§ 34). 2º Que al felón de Jacob, Yahvé en vez de castigarlo, se le aparece para bendecirlo y hacerle las mismas portentosas promesas que a Abraham (Gén. 13, 14 - 17). ¡Y sosténgase después que la religión es la base de la moral, y que ésta no puede subsistir sin aquélla! 3º En el v. 17 hay dos tradiciones yuxtapuestas, como nota **L.B.d.C.**: según una, la más arcaica, el lugar santo de Bethel es la residencia misma de Elohim; mientras que según otra, Elohim mora en el cielo y Bethel es la puerta de su palacio celestial, porque de allí parte la escala misteriosa que de la tierra llega a aquél. 4º Jacob, al día siguiente de su sueño, tomó la piedra que había puesto como almohada, la plantó en el suelo a manera de pilar o estela y la ungió o hizo sobre ella una libación de aceite, lo que constituía un sacrificio a la divinidad que reconocía que allí moraba. Este es un ejemplo típico del culto de las pie-

dras, tan generalizado en los antiguos pueblos semíticos (§ 88, 89). Sobre esto escribe Lods lo siguiente: "El lugar donde Jacob había dormido, era, sin que él lo supiese, un lugar santo, una de las puertas del cielo, o, como lo explica la versión paralela, más arcaica, del yahvista, una "casa de elohim", un lugar habitado por uno o muchos seres divinos (los que viera en su sueño). Esta propiedad maravillosa se concentraba muy especialmente en la piedra que por azar había tomado por almohada, pues es ella, aparentemente, la que le provocara el sueño, y es a ella, en todo caso, que Jacob aporta su ofrenda de aceite. Es a ella, por último, a la que hace el voto de que, si le va bien en el viaje, la reconocerá por lo que es, **una casa de elohim**, la residencia de un dios. Tenemos aquí, explícitamente formulada, una concepción evidentemente muy antigua de la naturaleza y el papel de las piedras santas...... El pensamiento primero de los semitas, al alzar una piedra — cuando una divinidad había manifestado su presencia en algún lugar —, era ofrecer al ser sobrenatural una residencia donde el hombre pudiese en adelante entrar en relación con él de modo permanente; en particular, hacerle llegar la sangre de las víctimas" (**La Rel. de Israel**, ps. 17 - 19).

2332. Termina el relato del sueño en Bethel, con el voto que formula Jacob: si Elohim lo ayuda en adelante y le permite regresar en paz a casa de su padre Isaac, entonces Yahvé será su dios, y la estela erigida la considerará "casa de Elohim", y dará diezmo a dicha divinidad. Esta es la primera vez que se habla de votos en la Biblia. El voto era una práctica muy generalizada en la antigüedad, y que subsiste aún en el día de hoy, la que consiste en prometer algo a una divinidad, a cambio de un servicio que de ésta se solicita, casi siempre en momentos críticos de la vida; y más raramente consiste en la promesa hecha a aquélla, en agradecimiento por algún suceso feliz que el interesado atribuye a la misma deidad. Salvo este último caso, el hacer votos se inspira en una disposición de ánimo egoísta, carente de toda elevación moral; en el fondo, es el **do ut des** de los romanos, o sea, un negocio que se hace con la divinidad, a la que se promete alguna cosa en cambio de algo de mucho mayor

valor que ésta debe dar o realizar. Jacob se muestra aquí el prototipo de su raza comerciante, cuyos descendientes, según leyendas posteriores, — cuando Moisés convirtió en sangre las aguas de Egipto, menos las de sus compatriotas, — aprovecharon la oportunidad para **vender agua** a los egipcios (§ 147). Entre las promesas que formula Jacob al Elohim de Bethel, — que resulta ser **Yahvé**, en la forma que está redactado el relato —, hay una que conviene destacar: Jacob a cambio de que se le ayude en su viaje a Padán-Aram, y de que se le provea de alimentos y vestido, promete que **"Yahvé será su dios" en adelante**, de donde se deduce lógicamente que **no lo era hasta entonces.** Este dato de la leyenda está de acuerdo con antiguas tradiciones de que los patriarcas **"al otro lado del Eufrates, servían a otros dioses"** (Jos. 24, 2).

2333. Pretendiendo desconocer el carácter de negocio que tiene el voto de Jacob, expresa Scío que la partícula **si** del v. 20 "no es condicional: Jacob no duda de las promesas de Dios, y está muy distante de hacer que dependa del cumplimiento de éstas, la obligación en que se pone...... Es como si dijera: Señor, después que hubiéreis estado conmigo, y me hubiéreis acompañado y guardado......" El ortodoxo protestante Pratt, en su obra **"El Génesis"**, no se atreve a negar que la aludida partícula **si** es condicional; pero se esfuerza en cambiarle de sentido al voto de Jacob, para llegar a la misma conclusión que Scío. Y así escribe: "La condicional hebrea **im**, que se traduce **si**, expresa también otras varias relaciones, como **ya que, puesto que**, etc., y es más vaga y extensiva en su aplicación que **si** en castellano" (p. 333). Aceptando que la partícula hebrea **im** tenga las acepciones que indica Pratt, lo cierto e indiscutible para cualquier espíritu imparcial, es que aquí tiene un sentido claramente condicional, y la mejor prueba de ello la ofrece el mismo escritor traduciendo en su Versión Moderna, aquella conjunción por la condicional si, como Cipriano de Valera y Scío, en castellano, y como lo hacen los demás traductores en los distintos idiomas. Lo que se saca en consecuencia de todo esto, es que la ortodoxia no trepida en retorcer el sentido de las

palabras del texto bíblico, cuando no las puede alterar, para adaptarlas a sus ideas o prejuicios.

2334. En cuanto al final del v. **22**, es un agregado del redactor tendiente a darle carácter patriarcal a la institución levítica de los diezmos. Según el **Dict. Encyc.**, muchos pueblos de raza indo-germánica así como semítica, ofrecían a sus divinidades la décima parte de los rebaños, de los productos del suelo y del botín de guerra. El **diezmo israelita** se inspiraba en la idea de que Yahvé era el dueño de la tierra, de lo que producía y de lo que vive en ella, y por lo tanto, los pastores y labradores, considerados como arrendatarios de aquél, debían pagar como **renta** al propietario el diezmo de los productos que obtuvieran (Lev. 27, **30 - 32**). A ese principio fundamental se añadían: **a)** una idea de **propiciación**, ya que convenía estar bien con el dueño, cumpliendo regularmente con la obligación de abonarle lo que se le adeudaba, pues de lo contrario se incurría en el riesgo de suscitar su cólera y exponerse al castigo pertinente; y **b)** una idea de **reconocimiento** por las bendiciones recibidas. Los fariseos, observantes literales de la ley, daban hasta el diezmo de las hierbas de la huerta destinadas a la cocina (Mat. 23, 23). Durante los cuatro primeros siglos de la Iglesia primitiva, ésta se limitó a recibir ofrendas voluntarias; pero paulatinamente el diezmo fué adquiriendo carácter obligatorio, el que fué sancionado por el segundo concilio de Macón en el año 585. En Francia, el diezmo impuesto en beneficio de la iglesia romana, fué abolido por la Revolución de 1789. El diezmo presupone un beneficiario que debe recibirlo, y por lo tanto, la existencia de un santuario con sacerdotes o de una casta sacerdotal, como, p. ej., los levitas, de modo que no es razonable la promesa que se atribuye a Jacob de ofrecer diezmos en Bethel, donde en aquel momento del relato, sólo existía la piedra santa que aquél había consagrado.

JACOB EN CASA DE LABAN. — 2335. Después de su sueño en Bethel, nos dice el cap. 29 del Génesis, **"Jacob se puso en marcha y llegó al país de los hijos de Oriente"** (v. **1**). En Carán, junto a un pozo, donde los pastores abrevaban sus rebaños, se encuentra con su prima Raquel, que venía

con las ovejas de su padre, Labán, y le manifiesta quien era. Raquel corre a dar a su padre la noticia de aquel encuentro; llega Labán y luego de abrazar y besar a su sobrino, lo lleva a su casa. Al cabo de un mes, le propone Labán a Jacob que lo sirva mediante un salario que éste debía fijar, y Jacob, que se había enamorado de Raquel, le dice que lo servirá durante siete años, por Raquel, su hija menor, pues Labán tenía además otra hija mayor llamada Lea. Aceptada la propuesta, "**Jacob sirvió siete años por Raquel, y esos años le parecieron como unos pocos días, por el amor que le tenía**" (v. 20). Terminado el plazo estipulado, Jacob reclama la paga convenida, es decir, pide que se le dé Raquel, y en consecuencia, Labán invitó a las gentes del lugar para el banquete de bodas, fiesta que duraba siete días. En la noche del primer día, cuando siguiendo prácticas que aún hoy subsisten en el Oriente, se consumaba el matrimonio, Labán "**tomó a su hija Lea y se la trajo a Jacob, quien se unió a ella**" (v. 23). Al darse cuenta, a la mañana siguiente, de la sustitución efectuada, Jacob increpó a su suegro por el engaño de que lo había hecho víctima, y entonces Labán le responde: "**No se usa acá casar la menor antes que la mayor. Acaba la semana de bodas de ésta, y después te daré también la otra, por el servicio que me has de hacer durante otros siete años". Consintió Jacob; acabó la semana de bodas de Lea; y después Labán le dió por mujer a su hija Raquel**", por la que prestó otros siete años de servicio (vs. 26 - 30). Como regalo de bodas, dió Labán su esclava Zilpa a su hija Lea, y su esclava Bilha a su hija Raquel.

2336. Examinando el relato que hemos condensado en el parágrafo anterior, se observa: 1º Tenemos aquí tradiciones divergentes respecto al lugar donde habitaba Labán. Según el v. 1, que pertenece al documento E, Jacob llegó **al país de los hijos de Oriente**, como término de su viaje. Ahora bien, con esa expresión se designaba la Transjordania recorrida por las tribus arameas o árabes del desierto (Jue. 6, 3, 33; 7, 12; 8, 10), de modo que para E, Labán no vía en Carán, más allá del Eufrates (§ 2255), sino al Este de Palestina. "Si tal era la tradición primitiva, se comprendería mejor el tratado concluido entre Jacob y Labán (cap. 31), que

coloca en Galaad la frontera de sus respectivos países" (L.B.d.C.) — 2º Nótese que la mujer, en aquella época de la historieta, era considerada como simple cosa, a merced del jefe de familia. El padre celebra un contrato de trabajo por el cual paga con el matrimonio de sus hijas. Sobre el **mohar** o precio que pagaba el novio por obtener esposa, véase nuestra obra "**La libertad**" p. 28. — 3º El matrimonio israelita era un acto que hoy llamaríamos exclusivamente laico, es decir, exento de toda ceremonia religiosa, que solía realizarse ante testigos que bendecían a los novios deseándoles numerosa descendencia (Gén. 24. **60**; Rut 4. **9-12**; nuestra **Hist. Política de los Papas**, 1ª parte, p. 193). Se festejaba con un banquete bullicioso, jolgorio que se prolongaba por una semana (§ 514). — 4º Toda la historia patriarcal, es decir, la de aquellos individuos privilegiados que estaban en estrechas relaciones con el dios Yahvé, nos muestra a esta divinidad autorizando y bendiciendo la poligamia. Jacob se une a las cuatro mujeres nombradas en § 2335, y en seguida veremos cómo ese dios favoreció esas uniones. Este relato sirve también para mostrarnos la evolución de las ideas sobre el matrimonio, pues si aquí es considerada como natural y sin objeciones la unión del mismo hombre con dos hermanas, varios siglos más tarde, en la época del destierro o postexílica, el legislador sacerdotal, P, condena esas uniones, en nombre de Yahvé, con pena de muerte (Lev. 18, **18, 24-29**). El texto Lev. 18, **18** dice: "**No tomarás por segunda esposa la hermana de tu mujer, descubriendo su desnudez, viviendo aún ella**". En este precepto se basa la iglesia anglicana para prohibir el matrimonio de un hombre con su cuñada, olvidando el final del versículo: "**viviendo aún ella**", o sea, "**durante la vida de su mujer**".

2337. Como una de tantas muestras de los curiosos simbolismos que descubre la ortodoxia en la Escritura, oigamos lo que nos dice Scío sobre el relato de que tratamos: "En la historia de las dos hermanas reconocen los Padres aquel grande misterio de la reprobación de la Sinagoga, y de la elección de la Iglesia, tomada y compuesta de los gentiles. Lía (Lea) siendo la primera que fué desposada, tuvo el grado de verdadera esposa; pero solamente logró el segundo lugar

en el amor del esposo. Raquel llegó la segunda; pero fué preferida en el amor a la primera. Lía es figura de la sinagoga, Raquel de la Iglesia, y Jacob, de Jesucristo. Se hace siervo para llegar a ser esposo: Jacob compra a muy subido precio una esposa, que hubiera podido tener desde luego, al modo que Eliezer logró a Rebeca para esposa de Isaac; a Jacob le parecieron muy corto espacio de tiempo tantos años de servicio, por el grande amor que tenía a Raquel. Cada uno por sí puede ver que todo lo que hizo Jacob con Raquel, es una imagen muy viva de lo que ejecutó Jesucristo con su Iglesia". El mismo escritor nos informa que "era entonces Jacob de edad de 84 años, y según otros, de 77". Como se ve, un apetecible partido para dos jóvenes solteras.

2338. A continuación el narrador bíblico nos va reseñando las andanzas de las mujeres de Jacob para darle a éste los doce hijos, epónimos de las doce tribus de Israel, andanzas en las que tuvo principal participación Yahvé, como dios de la fecundidad (§ 386). Lea, — al ver que ella no era amada por su marido —, tuvo gracias a Yahvé, los siguientes hijos: Rubén, Simeón, Leví y Judá. Raquel, celosa de la fecundidad de su hermana, pues era estéril, le dió a su marido su esclava Bilha, diciéndole: **"Unete a ella, y que dé a luz sobre mis rodillas, y así yo tendré hijos por medio de ella"** (30, 3). Jacob, que nunca rechazaba tales invitaciones (vs. 4 - 12), tuvo de Bilha dos hijos: Dan y Neftalí; y de Zilpa, la esclava de Lea, otros dos: Gad y Aser. Las palabras transcriptas de Raquel expresan una forma de adopción por la madre de familia (BUHL, p. 46), o por el jefe de la misma (Gén. 50, 23). Raquel viendo un día que Rubén le llevaba a su madre Lea, mandrágoras que había encontrado en el campo, convino con su nombrada hermana en cederle a su marido por una noche, a cambio de dichos frutos, que pasaban y pasan aún hoy en Oriente, por favorecer la fecundidad femenina (§ 1503). Por eso, al regresar del campo Jacob, por la tarde, le salió al encuentro Lea, y le dijo: **"Debes venir a mi tienda, porque te he alquilado (en hebreo sakar) por las mandrágoras de mi hijo"** (v. 16). Como consecuencia de ese alquiler, **"Elohim oyó a Lea, la que concibió y dió a Jacob un quinto hijo"**, (v. 17) que ella llamó **Isacar.** Continuando Yahvé su eficaz in-

tervención, dióle a Lea otro hijo, al que ella le puso el nombre de Zabulón, y una hija, Dina. En cuanto a Raquel, después del suceso de las mandrágoras, Yahvé "se acordó de ella y le abrió la matriz" (v. 22), por lo que concibió y dió a luz a su hijo José. Según P, Raquel tuvo también en Padan-Aram, otro hijo, Benjamín (35, 23-26); pero según E, éste último, cuyo nacimiento le costó la vida a la madre, vino al mundo en Efrata, hoy Bethlehem, al regreso de Jacob en Palestina. En resumen, pues, prescindiendo de las hijas (30, 21; 37, 35), Jacob tuvo los siguientes hijos varones:

De Lea: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón.
De Zilpa, esclava de Lea: Gad y Aser.
De Raquel: José y Benjamín.
De Bilha, esclava de Raquel: Dan y Neftalí.

2339. Debemos destacar el empeño del narrador bíblico en explicar el origen de los nombres de los patriarcas y de su descendencia (§ 2308, 2310). He aquí cómo explica los nombres de los hijos de Jacob:

1. **Rubén**, en heb. **Re'ubén**, provendría de las palabras que, al darlo a luz, pronunció su madre Lea: "Yahvé **vió mi aflicción**" o "**mi humillación**" (Gén. 29, 32; en heb. **ra'a be'onyi**, que Scío traduce por "**hijo de la visión** o **de la providencia**).

2. **Simeón**, en heb. **Sime'ón**, porque Lea al darlo a luz, dijo: "Yahvé **ha oído** o **ha sabido** que yo no era amada o que era desdeñada" (v. 33, de **sama** o **shama**, oir).

3. **Leví**, porque al nacer, Lea exclamó: Esta vez mi marido **se mantendrá unido** a mí" (v. 34, de **lavá**, mantenerse unido).

4. **Judá**, en heb. **yehudá**, porque cuando nació, su madre expresó: "Esta vez **alabaré** a Yahvé" (v. 35, de **hodá**, dar gracias, alabar, § 2057).

5. **Isacar**, en heb. **is sakar**, "hombre de salario", porque según J, Lea lo llamó a Jacob para que cohabitara con ella, a causa, dijo, de que "yo te **he alquilado** por las mandrágoras de mi hijo" (30, 16; del verbo **sakar**, alquilar); mientras que, según E, Lea habría llamado **Isacar** a su quinto **hijo**, porque "Elohim me **ha dado mi salario**" (30, 18, alusión al referido significado hebreo de ese nombre propio).

6. **Zabulón.** Este nombre, anota **L.B.d.C.**, se explica de dos maneras distintas: por el verbo **zabad,** dar ("yo le **he dado** 6 hijos", E), y por el verbo **zabal,** habitar ("mi marido **habitará** conmigo", J, 30, 20).

7. **Gad,** significa "ventura" o "buena fortuna", y este nombre se debería a que Lea dijo, en su nacimiento: "¡Qué **buena fortuna!**" (30, 11).

8. **Aser,** "dicha", se le supone derivado del nombre hebreo **oser,** "felicidad" o del verbo **isser** "decirse feliz", porque Lea cuando nació ese segundo hijo de su esclava Zilpa, exclamó: "¡Cuán **feliz** soy, pues las hijas me llamarán **dichosa**" (30, 13).

9. **José,** probable contracción de Yeosef (forma hebrea que se encuentra en Sal. 81, 5). El escritor elohista lo hace provenir del verbo **asaf,** "quitar", porque Raquel dijo: "Elohim **ha quitado** mi oprobio" (30, 23); mientras que para el yahvista procede de **yasaf,** "aumentar, añadir", porque la citada exclamó: "Quiera Yahvé **añadirme** otro hijo" (v. 24).

10. **Benjamín,** llamado **Ben - Oni,** "hijo de mi dolor", por su madre Raquel, cuando se moría al darlo a luz, y por su padre Jacob: **Binyamin,** "hijo de la derecha", probablemente "hijo de ventura", porque era de buen augurio la derecha.

11. **Dan,** porque al nacer este hijo de Jacob, Raquel pronunció estas palabras: "Elohim me **ha juzgado**" o "me **ha hecho justicia**" (en hebreo: **danani,** 30, 6). Tanto **Dan** como **Dina** (30, 21) son vocablos relacionados con un verbo que significa **juzgar.** En Asiria había nombres parecidos: **Assurdan** (Asur es juez). **Akri - dana** (el dios Luna es juez).

Y 12. **Neftalí,** del heb. **naftulim,** "luchas", porque cuando nació este segundo hijo de la esclava Bilha, su ama Raquel exclamó: "**He luchado** con mi hermana, **luchas** de Elohim, y he triunfado" (30, 8), es decir, en **luchas** cuya apuesta debía ser la maternidad.

2340. Tales son las etimologías orales de los nombres de los hijos de Jacob, que nos da el escritor, considerado por la ortodoxia como divinamente inspirado, y que, por lo tanto, deben ser la expresión fiel de la verdad. Sin embargo, los hebraístas independientes, aunque religiosos, opinan de distinto modo. Así, p. ej., el anotador del Génesis en **L.B.d.C.** considera que se trata de "aproximaciones ingeniosas que no

dan la etimología verdadera de los nombres de los hijos de Jacob, **la que es incierta y desconocida**". Reuss en nota a Gén. 29, 32 escribe: "Las etimologías que siguen, son **en parte imposibles**, — como la de Judá, que debe significar **alabanza** —, y **generalmente muy sujetas a caución**: Rubén, **ved un hijo**; Simeón, **pequeño entendedor**; Leví, **unido**. Todos estos nombres (de tribus!) **son de origen desconocido e incierto**, y el autor se ha tomado un trabajo tan ingrato como superfluo para encontrar el valor de ellos en el lenguaje de su tiempo". Hablando Lods de las etimologías de los relatos patriarcales, que tendían a explicar el sentido de un nombre, expresa: "Etimologías sin pretensión sabia, en las que se muestra la ingeniosidad poética o maliciosa de la imaginación popular. Así el nombre de **Edom** debe provenir del color rojo (en hebreo, **admoní**) de los cabellos del abuelo de ese pueblo, o bien del famoso plato de lentejas rojo, por el cual vendió su derecho de primogenitura; el de **Israel**, de la victoria que obtuvo el antecesor de la nación sobre un dios en el vado de Jaboc o Yabboc, Gén. 32. 28" (**Israël**, p. 176).

2341. A lo ya expresado sobre dichas etimologías (§ 2053 - 2061), agregaremos estas observaciones tocante a algunos de los aludidos nombres: GAD. Opina **L.B.d.C.** que el sentido primitivo de la exclamación que se le atribuye a Lea (30, **11**), quizá era: **"Gracias a Gad"**, dios arameo de la dicha, mencionado en Is. 65, **11.** La asimilación del nombre de Gad a una divinidad extranjera, como también es el caso de Aser, Dan y Neftalí, todos hijos de esclavas (Bilha y Zilpa, § 2254), hace suponer que cuando Israel ocupó Palestina, se fusionaron con dicho pueblo clanes cananeos. — ASER. Nota también **L.B.d.C.** que Aser "era el nombre de una localidad o de una tribu de Palestina desde la época de Tutmosis III (antes de la llegada de los israelitas; § 19), y quizá originariamente el de un dios cananeo de la dicha correspondiente a la diosa **Ashera**". Al respecto escribe Lods: "En uno de los poemas de Ras Shamrá y en diversos textos egipcios, Aser, Zabulón, Simeón, Leví y quizá Jacob y Josef figuran entre los nombres de poblaciones o distritos de Palestina, en los siglos XV, XIV y XIII (§ 24). Pero nada sugiere que sea cuestión de tribus no cananeas. Podría tra-

tarse de nombres geográficos indígenas, que habrían adoptado más tarde ciertas tribus hebreas, después de su instalación en el país" (**La Rel. de Isr.** p. 38). Probablemente el nombre **Aser** esté relacionado con la ubicación de la tribu, que gozaba de envidiable prosperidad por hallarse próxima a la costa del mar (Jue. 5, 17). — BENJAMIN. El sentido primitivo de este nombre debió ser "**hijo del Sur**", porque como los hebreos para orientarse se ponían de frente al lugar de la salida del Sol, quedaba el Sur a su derecha, y la tribu de Benjamín era la más meridional de las tribus relacionadas con Raquel (**L.B.d.C.**; nuestro t° II, ps. 401 - 3). En cuanto a que, según la tradición, Benjamín fué el único de sus hermanos que nació en Canaán, eso significaría, a juicio de Lods, que esa tribu, a diferencia de las otras, no se constituyó sino después de la instalación de Israel en Palestina (**La Rel. de Isr.** p. 37).

EL ENRIQUECIMIENTO DE JACOB. — 2342. A Jacob le nacieron, de sus distintas mujeres, once hijos, y por lo menos una hija, (§ 2338; Gén. 30, 21) durante siete años (29, 27; 31, 41), pues el final de éstos coincide con el nacimiento de José (30, 25), con la agravante o curiosa circunstancia de que en ese espacio de tiempo, Lea, a quien se atribuyen seis hijos y una hija, tuvo un período de esterilidad, que la indujo a dar a su marido, su esclava Zilpa, a fin de que ésta le procreara más descendencia (30, 9, 12). Los mitos no paran mientes en estos detalles, que van revelando su inverosimilitud, por lo cual limitándonos a mencionarlos, proseguiremos con el examen del relato de la biografía de nuestro patriarca. Los narradores del Génesis, tanto J como E, se complacen en detallar cómo Jacob, que había llegado desprovisto de recursos a casa de su tío Labán, salió de allí al cabo de 20 años, siendo un hombre extremadamente rico, pues "**tuvo numerosos rebaños, esclavas y esclavos, camellos y asnos**" (30, 43; nótese que las esclavas y los esclavos figuran en medio de la reseña de los animales obtenidos). Ese rápido enriquecimiento en tan sólo 6 años, pues durante los 14 primeros, Jacob trabajó únicamente para adquirir sus dos primas: Lea y Raquel, se debió, según J, (30, 37 - 43), a las

artimañas o procedimientos dolosos de aquel patriarca, los que contaron con el beneplácito y la ayuda de Yahvé, y según E, que idealiza a los patriarcas, se debió a la bendición divina (31, 5 - 16). Veamos cómo se nos refieren estos sucesos.

2343. Nacido José, Jacob quiere marcharse con sus mujeres e hijos; pero Labán le dice que habiendo consultado los presagios, y visto que Yahvé lo había bendecido por su causa, deseaba que continuara prestándole servicios, a cambio del salario que fijara el mismo Jacob. Viene luego un relato confuso, pues el redactor no supo armonizar los documentos con los cuales trabajaba, y así, interpretando ese relato, expresa L.B.d.C.: "Según E, Jacob pide por salario los animales manchados o listados, (es decir, que no fueran de color uniforme) que actualmente se encuentren en el rebaño de Labán, e indudablemente también los que nacerán así en lo futuro: modesta exigencia al parecer, porque en Oriente casi todas las ovejas son blancas, y las cabras son negras u oscuras. Según J, Jacob es más reservado aún: sólo reclama las crías manchadas o rayadas que puedan nacer en el rebaño, **después que Labán hubiera separado todos los animales manchados o rayados,** los que éste confió al cuidado de sus hijos (vs. 35, 36)". Aceptada la propuesta de Jacob y efectuada la indicada separación de haciendas, Jacob emplea tres medios fraudulentos para obtener ganancias indebidas en perjuicio de su tío, ya que un convenio por el estilo, hecho de buena fe, suponía que serían de Jacob en adelante, las ovejas o cabras que **naturalmente** nacieran manchadas o listadas, sin hecho humano alguno que pudiera alterar o cambiar el curso de la producción normal de esos animales. He aquí las estratagemas de Jacob: 1º hace nacer corderos y cabritos manchados de los rebaños de color uniforme, de Labán, por el siguiente procedimiento: **"37 Tomó Jacob varas verdes de álamo, de almedro y de plátano, y descortezó en ellas listas blancas, descubriendo lo blanco de su interior; 38 y puso las varas así descortezadas a la vista de las ovejas, en los pilones, en los abrevaderos a los cuales ellas iban a beber, las que entraban en celo cuando iban a beber. 39 Y se apareaban las ovejas al ver las varas y engendraban corderos manchados, salpicados y rayados".** 2º Los animales abigarrados así obtenidos, los

utilizaba Jacob con la misma finalidad que las varas descortezadas a rayas, pues los ponía aparte, delante del resto del rebaño, para que su vista ejerciera igual influencia que la conseguida con dichas varas, según se desprende del v. 40: **"Y Jacob separaba esos corderos, y luego ponía los animales frente a lo que era rayado y de todo lo que era negro en el rebaño de Labán. Se hizo así de rebaños para él, que no los puso con el de Labán".** 3º No conforme con la cantidad, se preocupa Jacob también de la calidad, tratando que los mejores y más vigorosos animales fueran suyos, dejando para su suegro los más enclenques o ruines, pues **"41 todas las veces que andaban en celo las ovejas robustas, Jacob colocaba las varas ante la vista de ellas, en los pilones, a fin de que su apareamiento se hiciese cerca de esas varas; 42 pero no las ponía, cuando las ovejas eran enclenques, de suerte que los animales ruines eran para Labán, y los vigorosos para Jacob. 43 Y de este modo Jacob se enriqueció prodigiosamente; tuvo numerosos rebaños, esclavas y esclavos, camellos y asnos".**

2344. Todas estas estratagemas desleales de Jacob, hubieran sido completamente infructuosas, — pues se trata de meras supersticiones creídas en la antigüedad, según testimonio de Aristóteles —; pero si obtuvieron el extraordinario éxito mencionado en el v. 43, se debió a la feliz cooperación del dios Yahvé, quien con tal de favorecer a sus protegidos, no reparaba en la moralidad de los medios empleados. En efecto, explicando Jacob a Raquel y a Lea, la causa de su fabuloso enriquecimiento, lo atribuye a que Labán le había cambiado diez veces el salario, y a que el citado dios, en castigo, le había quitado a su suegro la mayor parte de su hacienda y se la había dado a él. **"10 En la época en que se apareaban los animales, alcé mis ojos y vi en sueño que los carneros que cubrían las ovejas eran rayados, salpicados y manchados. 11 Y el ángel de Elohim me dijo en sueño: ¡Jacob!, y le respondí: Heme aquí. 12 Y dijo: Alza los ojos y observa que todos los machos que cubren las hembras son rayados, salpicados y manchados, porque he visto todo lo que te hace Labán. 13 Yo soy el dios Bethel, que te apareció en el lugar (sagrado), donde ungiste una estela y donde me hiciste un**

voto. Ahora, levántate, sal de este país y vuelve al de tu nacimiento (cap. 31)". Sobre este párrafo, anota **L.B.d.C.**: "Los vs. **10** y **12**, que interrumpen el relato de E, son evidentemente de otra mano. Este dato bastante oscuro es quizá el resumen de una versión diferente, según la cual Dios (Elohim) revelaba cada vez a Jacob el medio de obtener la clase de crías que Labán le atribuía como salario". Se ve, pues, claramente que en la narración de que se trata, han sido utilizados documentos o tradiciones discordes; pero lo que resulta con evidencia es que sólo milagrosamente, es decir, con la ayuda divina, pudo Jacob en el corto espacio de 6 años hacerse inmensamente rico (30, **43**; 31, **9**). Observa Vernes que "ésta es la tercera vez que los patriarcas "hacen fortuna", lo que constituye un indicio, entre cien, de que la filiación tradicional Abraham, padre de Isaac, y éste, padre de Jacob, es una construcción artificial, relativamente tardía, a la que los narradores han prestado poco cuidado. Para ellos, ya se nombre Abraham, Isaac o Jacob, se trata siempre de un solo y mismo personaje: el antecesor o prototipo del pueblo israelita" (p. 51). ¿Qué dios fue el autor de tan prodigioso enriquecimiento? Nos informa 31, **13**, según el texto hebreo masorético y la Vulgata **(Ego sum Deus Bethel)**, que fué **el dios Bethel** (§ 92, 622), posteriormente fusionado con el dios israelita **Yahvé** o **Elohim**, hoy, **Dios**, el Ser universal. La versión siríaca **Pechitto** trae: **"el Dios de Bethel"**, que es la forma usada en las corrientes traducciones de la Biblia. El Targum de Onkelos (nuestro tº I, p. 474) vierte: **"el Dios que te apareció en Bethel"**. Merece notarse que en 31, **11** se dice que el que se le apareció en sueño a Jacob para explicarle la reproducción de los animales en forma que lo favoreciera en perjuicio de Labán, fue **el ángel** de Elohim, mientras que el mismo divino personaje declara en seguida que él es **el dios Bethel** (v. 13). Dussaud considera que este **Beth - El** es una notable hipóstasis del dios **El**, y que ambos nombres son intercambiables **(Les Religions**, p. 361).

JACOB HUYE A CANAAN. — 2345. Jacob se caracteriza por sus huídas como consecuencia de su conducta poco escrupulosa: primero huye a Carán por temor de la venganza

de su hermano Esaú, a quien con indignas artimañas lo había despojado de la bendición paterna; ahora escapa de casa de su tío Labán, después de haberse enriquecido a sus expensas por procedimientos dolosos, y temiendo ser víctima de su cólera (31, 1, 2). Contaba para ello con la protección de Yahvé (v. 3), quien todavía estaba lejos de ser un dios moral. Aprovechando que su suegro se había ido a esquilar sus ovejas, que estaban a tres jornadas de marcha (30, 35, 36; 31, 19), **Jacob se levantó, hizo subir a sus mujeres y a sus hijos en los camellos, y se llevó todo el ganado y los bienes que había adquirido en Padán - Aram, dirigiéndose a la casa de su padre Isaac, en el país de Canaán... Raquel robó el** terafim (o los terafim) **de su padre. Jacob engañó a Labán el arameo, al no informarlo de que quería huir. Y huyó con todo lo que le pertenecía; atravesó el río** (Eufrates), **y se dirigió al monte de Galaad** (31, 17 - 21). En estas líneas, en las que abundan las repeticiones, el redactor mezcló frases de los tres documentos, J, E y P. Nótese que, como si fuera un desconocido, se habla del suegro de Jacob como de "Labán el arameo". Sobre los **terafim**, véase § 556, 925.

2346. 22 **El tercer día fué informado Labán de que Jacob había huído.** 23 **Tomando consigo a sus hermanos, marchó siete días en su persecución y lo alcanzó en el monte** (en la serranía - V.M.) **de Galaad.** 24 **Pero Elohim visitó a Labán el arameo, de noche, en un sueño, y le dijo: "Guárdate de decir nada a Jacob".** Hemos visto que Jacob en su huída, atravesó el Eufrates y se dirigió al monte de Galaad, según datos del documento J; pero,según lo que antecede, proveniente de E, Jacob en 10 días de marcha, arriando (1) gran cantidad de ovejas y cabras, había recorrido los 600 kilómetros de región inhospitalaria que hay entre Carán ó Padán - Aram y el monte de Galaad en la Transjordania. Esas tradiciones recogidas por J y por E, no concuerdan, pues, para este último, Labán no vivía al Norte, más allá del Eufrates, sino en "el país de los hijos de Oriente" (29, 1; § 2336), o sea, en los desiertos orien-

(1) El Diccionario de la Academia Española ignora el significado del verbo **arriar**, en el sentido que le damos, y que es el usual en los países del Río de la Plata: "llevar animales por delante".

tales de la Palestina. **Labán alcanzó a Jacob, quien había plantado su tienda sobre el monte, mientras que Labán, con sus hermanos, había plantado la suya sobre el monte de Galaad** (v. 25). Esto último, relativo a Labán, entiende **L.B.d.C.** que es "glosa de un comentarista al que los dos nombres de **Galed** (Galaad) y de **Mizpa** (vs. 47 - 49) le habrán hecho creer que se trataba de dos montes". Reprocha Labán a Jacob su secreta huída, diciéndole que si lo hubiera informado de sus propósitos de marcharse, lo hubiese despedido con música, cantos y demás manifestaciones de regocijo y hubiera podido abrazar a sus hijas y nietos. Agrega que podría causarle mucho mal; pero que si no lo hace, no es por falta de deseos, sino por la referida intervención (v. 24) del elohim de su padre, que se lo ha prohibido. Sin embargo, concluye su invectiva preguntándole: "**¿Por qué me has robado mi dios** (o mis dioses)?" Jacob contesta que ha procedido por miedo de que le quitara sus hijas; y en cuanto a la reclamación de su suegro, le expresa que puede buscar su terafim entre los que le acompañan, y que perderá la vida aquel que resultare ser el ladrón, pues Jacob ignoraba el hurto efectuado por Raquel. Labán revisa todas las tiendas, y Raquel, que había escondido el ídolo en el palanquín o litera de su camello, sobre el cual se había sentado, pide a su padre que la disculpe si no se levanta, pues estaba con la menstruación. No encontrando Labán su terafim, Jacob se muestra entonces indignado contra su suegro, a quien reprocha no sólo haberle hecho un cargo gratuito, sino su comportamiento tiránico para con él en los 20 años que lo había servido, concluyendo con estas palabras: "**Si el dios de mi padre, el dios de Abraham y el Terror de Isaac no hubiese sido conmigo, me enviarías ahora con las manos vacías. Elohim ha visto mi sufrimiento y el trabajo de mis manos, y anoche pronunció su sentencia**" (v. 42). Fundadamente supone **L.B.d.C.** que las palabras de este versículo: "el dios de Abraham y" constituyen una glosa, pues el texto debió decir: "Si el dios de mi padre, el Terror de Isaac", etc., dado que, según E, Jacob invoca al dios de su padre Isaac, denominado "**el Terror de Isaac**", que es por quien jura (53^b). Esta divinidad cuyo nombre equivalía a "el dios terrible de Isaac", probablemente designaba al dios de

Beerseba, siendo considerado Isaac como el fundador de su culto.

2347. Labán propone entonces a Jacob que ambos celebren un tratado, el que a la vez serviría para fijar la frontera entre las gentes del uno y del otro, o sea, entre Israel y el país de los arameos. Estos últimos llegaron a formar distintos reinos en la Siria y en el Eufrates medio, los que fueron destruídos por los asirios, apareciendo después en Babilonia como tribus de pastores, de comerciantes o de salteadores. A partir de la época persa, el idioma arameo se extendió desde Egipto y Arabia hasta el Asia Menor, y era la lengua que se hablaba y escribía en Palestina, en tiempo de Jesús, siendo finalmente desplazado por el árabe. En el texto del cap. 31 del Génesis, donde se describen las ceremonias realizadas para solemnizar el aludido tratado, y especialmente en los vs. 45, 46 y 54, se atribuyen a Jacob hechos o acciones que corresponden a Labán, lo que comprueba una vez más la amalgama inhábil de distintos documentos. En efecto, después de la propuesta de Labán, se dice en el primero de esos versículos, que "**Jacob tomó una piedra y la erigió como estela**", cuando ese acto debió realizarlo Labán, que fué el de la idea del tratado, y "el que da la significación de la estela" (L.B.d.C.) Del mismo modo, el v. 46 expresa: "**Jacob dijo a sus hermanos: "Recoged piedras", y juntaron piedras, y con ellas hicieron un montón o majano (1) sobre el cual comieron**", es decir, celebraron, como nota Reuss, "la comida de alianza inaugurada por la inmolación de un animal, que servía a ese fin" (§ 2274). Pero a renglón seguido, tanto de la estela como del majano se declara autor Labán, diciéndole a Jacob: "**He aquí este majano y he aquí la estela que he elevado entre nosotros. 52 Testigo sea este majano, y testigo la estela de que yo no debo pasar este majano para ir hacia ti, y de que tú no debes traspasar este majano ni esta estela para venir hacia mí con intenciones hostiles. 53 ¡Que el dios de Abraham y el dios de Nacor juzguen entre nosotros!**".

---

(1) "Llámase majano el montón de piedras que se hace en los campos con el fin de dejar limpias las tierras que abundan de ellas; y se forma poniendo las piedras con tal orden, que remata en un plano" (SCIO, nota a Gén. 31, 46).

Jacob juró por **el Terror de Isaac,** su padre, dios de que ya hemos hablado (§ 2346). Tanto T.M., como la versión de los LXX, como la Vulgata, en el v. **53,** después de "juzguen entre nosotros", traen **"el dios de sus padres"**, lo que los modernos críticos consideran una glosa destinada a afirmar la identidad del dios de Abraham (o sea, de los israelitas) y del dios de Nacor (o sea, de los arameos). La idea del primitivo narrador era expresar que Jacob y Labán concluyeron un pacto de amistad, y en prueba de ello erigieron un majano o una estela e hicieron allí sacrificios a los dioses de las dos familias; pero más tarde un redactor posterior transformó a ambos personajes en los representantes de dos pueblos, los que, en tal carácter, arreglaron una cuestión de fronteras, después de haber invocado a los dioses, cuyo patronato reconocían. Sin embargo, ese redactor no prestó atención a la inverosimilitud que suponía el hacer figurar a Labán, habitante del otro lado del Eufrates, según J, como representante de los sirios de Damasco, con los cuales el arreglo de límites fronterizos, sólo podía tener sentido (VERNES, p. 52); por eso es más aceptable la ubicación que le da E a ese personaje, al Norte de la Transjordania, o sea, "en el país de los hijos del Oriente" (§ 2336). El v. **54** añade que **"entonces Jacob ofreció un sacrificio en el monte, e invitó a sus hermanos a la comida. Comieron y pasaron la noche en el monte".** Se dice que a Jacob lo acompañaban **sus hermanos** (§ 2314); este dato, que también se encuentra en el v. **46,** corresponde a Labán, según se ve en el v. **23.** El referido relato, en otros detalles, comprueba igualmente la diversidad de documentos utilizados por el redactor; así, 1º en el v. **47** se dice que al majano le dió Jacob el nombre de **Galed** (Galaad), mientras que en el v. **48** se hace derivar esa denominación de palabras pronunciadas por Labán; 2º la comida sagrada que acompañaba al pacto o tratado, se la menciona dos veces en diferentes circunstancias (vs. **46** y **54**); y 3º el objeto o la finalidad del majano, según los vs. **48 - 50,** es de que sirva de testigo del convenio concluído y de que Elohim velará por que Jacob no maltrate a sus esposas, ni tome otras mujeres fuera de las familias de los dos contratantes, mientras que, según los vs. **51** y **52,** dicho majano venía a desempeñar el papel de

mojón indicador del límite de las tierras de Labán y de Jacob, o sea, la frontera entre las tribus arameas y las israelitas. Conviene recordar que los Estados en que se convirtieron más tarde dichas tribus, sostuvieron encarnizadas luchas durante el siglo IX por la posesión de la región de Galaad (tomo IV, págs. 6 y 10).

LOS ANGELES DE MAHANAIM. — 2348. Después del referido pacto que con Labán celebró Jacob, éste **"prosiguió su camino y encontró ángeles de Elohim. Y al verlos, dijo Jacob: "Aquí está el campamento de Elohim", y llamó aquel lugar Mahanaim"** (Gén. 32, 1, 2). Esta breve mención de un incidente en el viaje de Jacob, cuando éste entra en Canaán, tiende a explicar tanto el origen del santuario de Mahanaim, como la etimología del nombre de esta localidad. Se trata de una antigua leyenda etiológica, en la que, como observa Lods, se notan supervivencias del polidemonismo cananeo, ya que la multiplicidad de ángeles significa cantidad de dioses que eran adorados en ese santuario. Suponiendo una teofanía (1) de Yahvé en determinados parajes, se justificaba así el carácter sagrado de los mismos, que les atribuía la tradición. El citado autor escribe: "La principal razón de ser de estas figuras subalternas (los ángeles) era indudablemente el dar derecho de ciudadanía en el yahvismo, a las antiguas divinidades de los santuarios locales y a los genios de las creencias populares" (**Israël**, ps. 182 y 534). Como **Mahanaim** significa "dos campamentos", unos hacen provenir ese nombre de que Jacob, junto al suyo, vió el campamento de Elohim (Dios); mientras que otros lo relacionan con los dos campamentos en que luego dividió Jacob la gente que lo acompañaba y los animales que llevaba (vs. 7 y 8).

LA LUCHA DE JACOB CON YAHVE. — 2349. Jacob antes de proseguir su viaje, (cap. 32) envió desde Mahanaim mensajeros a su hermano Esaú, en el país de Edom, para hacerle saber cuanto se había enriquecido durante su estada

(1) **Teofanía**, — palabra que ignora el Diccionario de la Academia Española, — del gr. **theos**, "dios", y **fainomai**, "aparezco", significa, pues, aparición de un dios o de una divinidad.

en casa de Labán, comunicación tendiente a congraciarse con su hermano. Vuelven los mensajeros con la noticia de que Esaú, al frente de 400 hombres, venía a su encuentro. Jacob, temiendo por su vida y la de toda su familia, dividió, según J, sus acompañantes y sus haciendas en dos campamentos, diciéndose para sí: "**Si Esaú encuentra uno de los campamentos y lo ataca, el otro campamento podrá escapar**" (v. 8). Otro escritor de la misma escuela J, aprovechó la oportunidad para intercalar en el relato una oración a Yahvé, que supone pronunciada en aquel trance por Jacob (vs. 9-12); pero cometió el descuido de cxpresar que éste ya estaba ante el río Jordán (v. 10), cuando todavía se encontraba en Mahanaim, a orillas del torrente Jaboc, afluente de aquél, que descendiendo de los montes de Galaad, atraviesa de Este a Oeste por el medio de la Transjordania. Según E, Jacob siguió un proccdimiento distinto, enviando de regalo a su hermano cierta cantidad de cabras, machos de cabrío, ovejas y carneros, camellas con sus crías, vacas, toros, asnas y pollinos, haciendo marchar separadamente cada manada, dejando un buen espacio entre ellas, a fin de aplacar así la ira de Esaú; pero él sc quedó en el campamento la noche de esa partida.

2350. Sentados estos antecedentcs, veamos otro relato mitológico — la lucha de un dios con un hombre — que introduce el redactor en su exposición, tomándolo de los documentos J y E. **22 La misma noche se levantó Jacob, tomó a sus dos mujeres, a sus dos siervas y a sus once hijos, y pasó el vado del Jaboc. 23 Los tomó, les hizo pasar el torrente, y transportó del otro lado todo lo que le pertenecía. 24 Se quedó solo detrás; y entonces un hombre luchó con él hasta el romper del alba; 25 el cual viendo que no podía vencerlo, le golpeó en la coyuntura de la cadera, y la cadera de Jacob se dislocó durante la lucha con él. 26 Y le dijo: "Suéltame, porque ya raya el alba". Respondió Jacob: "No te soltaré hasta que me hayas bendecido". 27 El otro le preguntó: "¿Cuál es tu nombre?" Y él contestó: "Jacob". 28 Entonces le dijo: "No te llamarás más Jacob, sino Israel, porque has luchado con Elohim y con los hombres y has sido vencedor". 29 Entonces le interrogó Jacob, diciendo: "Te ruego me hagas conocer tu nombre". Respondió: "¿Por qué pre-**

guntas mi nombre?" Y lo bendijo allí. 30 Y llamó Jacob aquel lugar Peniel, "porque, dijo, he visto un dios cara a cara, y he quedado con vida". 31 Se levantó el sol al pasar Jacob cerca de Penuel, y cojeaba a causa de su cadera. 32 Es por esto que aun hoy, los hijos de Israel se abstienen de comer el tendón que está en la coyuntura de la cadera (1), porque había golpeado a Jacob en el tendón, en la articulación de la cadera. Todas estas repeticiones están mostrando a las claras que el redactor quiso conservar las mismas palabras que encontró en los distintos documentos que utilizaba.

2351. Esta narración mitológica es una piedra de escándalo en las páginas del libro sagrado del judaísmo y del cristianismo, por lo que la exégesis ortodoxa ha acudido como siempre al simbolismo, o alegoría religiosa, para explicar lo que en aquélla le resulta misterioso e incomprensible. La ortodoxia ve, pues, en lo transcripto, "la lucha del pecador con Dios por la plegaria, o el conflicto interior en el alma, del que el creyente sale a la vez vencedor y vencido, quebrado y bendecido". Refiriéndose a los teólogos o predicadores que descubrieron en ese texto perturbador tal riqueza de ideas y de sentimientos, escribe Alfredo B. Henry: "Les ha sido dado ver lo invisible, de llamar la nada a la vida, cambiando de buena fe y por santos motivos, una colección de mitos etimológicos injertados sobre creencias bárbaras, en un ejemplo de crisis interior del más dramático efecto. El analista hebreo no reconocería ciertamente su obra, si la contemplase así vestida a la cristiana e idealizada por los teólogos católicos y protestantes que han permanecido fieles a la hermenéutica oficial de sus iglesias. Por una especie de choque de retroceso, el autor bíblico recibiría de sus intérpretes la revelación de su profundidad, insospechada por él mismo" (ps. 3 y 4). Además,

---

(1) Otros traducen: "el nervio ciático" (**nervus ischiadicus**). "Este nervio, escribe **L.B.A.**, el más grueso y largo de todo el cuerpo, parte de la columna vertebral y va hasta el tobillo, pasando por la coyuntura de la cadera, donde es particularmente grande... La costumbre aquí mencionada (de abstenerse de comer ese nervio), no figura en parte alguna de la ley, y sin embargo, siempre ha sido observada por el pueblo hebreo. El Talmud la prescribe, prescripción a la cual, aun hoy, se conforman los judíos".

es un absurdo pretender transformar una pelea material en un combate moral interior, cuando, según el relato bíblico, Jacob, a la mañana siguiente, se encontró con que cojeaba a causa de su lucha nocturna, y como observa con razón Reuss, "la contrición del pecador no tiene efectos de esa clase".

2352. El primer problema que se le presenta a la ortodoxia al analizar nuestro texto, es el de explicar quién fue el personaje que luchó con Jacob. En el v. 24 se le llama "un hombre"; pero resulta que de tal sólo tenía la apariencia, pues se trataba de un personaje divino, cuya bendición solicita y obtiene Jacob (vs. 26, 29), personaje que él mismo declara ser **Elohim**, o sea, **un dios** (vs. 28, 30). Oseas, único profeta que menciona este relato, lo designa como **el maleak de Yahvé** (12. 3 - 5; § 365 - 366). Al respecto dice Oseas:

12, 3 **Desde el seno materno, Jacob suplantó a su hermano,**
Y en su edad madura, luchó con un dios.
4 **Combatió con un ángel** (el Maleak) **y triunfó;**
Lloró y le pidió gracia.
En Bethel lo encontró;
Y allí le habló.
5 **Yahvé, dios de los ejércitos,**
Aquel cuyo nombre es Yahvé (1).

De este pasaje (§ 2845 bis) resulta claro: 1º que para el profeta, el que luchó con Jacob fué el Maleak de Yahvé, o sea, Yahvé mismo; 2º que el vencedor en esa lucha fué aquel patriarca, de acuerdo con las palabras de Gén. 32, 27: "**suéltame o déjame ir**", proferidas por el contrincante divino, quien confiesa así su derrota; y 3º que por esta razón debe entenderse, como así traduce **L.B.d.R.F**, que **quien lloró y pidió gracia fue el Maleak**, acciones sólo comprensibles en el vencido y no en el triunfador, lo que recalca Oseas para exaltar al epónimo nacional, y estimular el patriotismo de los efraimitas, mostrando que un pueblo cuyo antecesor venció a Yahvé, no necesitaba ayuda extranjera. Como en las usuales versiones de la Bi-

---

(1) El texto hebreo del cap. XII de Oseas, comienza con el v. 12 y último del capítulo anterior, de las versiones de Valera, Pratt y la Vulgata, que nosotros seguimos.

blia se traduce **maleak** por **ángel,** la ortodoxia explica la lucha del vado del Jaboc diciendo que la realizó Jacob con un ángel. Al respecto manifiesta Scío que "muchos Padres creen que este Angel luchador representaba a Dios o al mismo Hijo de Dios; y dejándose vencer en esta lucha daba a Jacob una firme esperanza de poder más fácilmente vencer no sólo a Esaú, sino también a todos sus enemigos. San Jerónimo quiere que esta lucha de Jacob con el Angel figure la que tienen los justos en todo el tiempo de esta vida contra las potestades infernales". Y en cuanto al v. **25** en el que se dice que el maleak **no podía** vencer a Jacob, expresa el mismo católico exégeta que "en este lugar el **non posset** (no podía) se ha de explicar en el mismo sentido en que se dice en S. Marcos, 6, **5**, hablando de Jesucristo: **No podía hacer allí virtud ninguna, (milagro alguno,** dice el citado texto) esto es, **no quería".** Este es un claro ejemplo del porqué la Iglesia católica no admite la publicación de la Biblia sin notas, ya que en éstas da ella a las palabras o a los pasajes que le molestan, el sentido que le conviene.

2353. En realidad, este combate de Jacob con un ángel, o con el Ser Supremo, como no trepida en aceptarlo **L.B.A.,** tiene tanta realidad histórica como la lucha de los titanes con Júpiter. Se trata de un mito guerrero y etimológico a la vez, pues, como observa Henry, tiende a la glorificación de los hechos de armas realizados por el supuesto antecesor de la raza, y al mismo tiempo busca explicar los nombres **Israel, Jacob, Jaboc** y **Penuel.** Como en el nombre hebreo **Israel** existe la radical del verbo **luchar,** el autor del relato atribuye a ese nombre el significado de "el que lucha con Dios" (recuérdese lo dicho sobre el dios **El,** § 92), bien que más adelante, en 35, **9,** se da otra versión sobre el origen de ese nombre. Del mismo modo el narrador, según **L.B.A.,** "emplea aquí (v. **24**) la palabra muy rara **jeabek** para establecer una relación entre este hecho y el nombre del torrente **Jabok,** en cuya orilla tiene lugar". El **Jaboc,** (hoy **el uadi Zerka,** "el arroyo azul") sería así el arroyuelo de **la lucha,** cuando de acuerdo con la etimología más probable, debe significar **"el que se desborda** o **el que inunda"** (HENRY, p. 13). En cuando a **Penuel** o **Peniel** significa "cara de dios", lo que da a suponer que este nombre, que

era el de una antigua ciudad a orillas del Jaboc, le prestó al narrador el concurso de su significado que constituyó uno de los elementos de su relato, el que ha sido formado, como dice Henry, en su casi totalidad por la acción de las etimologías. Penuel arrasada por Gedeón (Jue. 8, 8, 9, 17), fue reconstruída por Jeroboam I (I Rey. 12, 25), y quizá debía su nombre a algún baal cananeo que tuviera allí su santuario. En lo tocante al carácter guerrero del mito, conviene notar que si bien contrasta con el carácter pusilánime y apocado del Jacob que venimos estudiando, quizá sea lejano eco de otra tradición referente a la existencia de una antigua tribu belicosa, los **Bene-Yacob**, anterior a la conquista de Canaán, de la que se conserva recuerdo en el pasaje de Gén. 48, 22, cuando se ponen en boca de Jacob estas palabras dirigidas a José: "Yo te doy a ti una porción (en heb. un hombro) más que a tus hermanos, **la que conquisté de los amorreos, con mi espada y mi arco**". De esa conquista no se tienen más noticias que esta breve mención de luchas contra los amorreos de una tribu israelita que llevaba el nombre de dicho patriarca. Por eso el Jacob de nuestro relato es un héroe valeroso, que lucha con un dios y lo vence.

2354. Sintetiza **L.B.d.C.** su juicio sobre el referido texto mitológico, expresando que aquí "no se trata de una lucha espiritual (por la plegaria), sino de un combate cuerpo a cuerpo, como lo prueba la luxación de la cadera del patriarca. Indudablemente, en la base de nuestro relato, hay una leyenda cananea relativa al dios local de Peniel, ser temible que se complacía en atacar por la noche, a los que pretendían pasar el Jaboc. Pero los narradores hebreos (J y E) dieron a esa antigua creencia una significación religiosa más elevada: Jacob lucha con Dios para obtener sus bendiciones, en un momento crítico en el que tiene particularmente necesidad de su ayuda". Esa pretensión de idealizar un mito bárbaro es a todas luces absurda y contraproducente, pues: 1º Jacob no buscó al dios "para obtener sus bendiciones", sino que se defendió de un ataque nocturno impensado, y luego al acorralar a su adversario divino que clamaba por verse libre de él, sólo entonces expresa que no lo soltará sino recibe su bendición. Esta no es la consecuencia de la súplica de un inferior diri-

gida a un ser de superior categoría, sino la condición impuesta por el triunfador a un combatiente vencido. 2º Se necesita una fe que admita sin vacilación los mayores disparates, el suponer por un instante que el Sumo Hacedor del Universo, en cierto momento se hubiera disfrazado de hombre para venir a la Tierra a atacar a un pastor astuto e inescrupuloso, quien lo derrotó en la lucha entablada con tal motivo. Ante la sana razón, el relato de que se trata, es, pues, un mito no sólo contrario al buen sentido, sino también irreverente e inmoral.

2355. El examen del mito en cuestión sirve para ilustrarnos sobre las ideas religiosas de los israelitas, por los siglos IX y comienzos del VIII en que se formaron los documentos J y E. 1º Nos muestra el carácter del Yahvé de aquella época: un dios impulsivo, feroz, que, como los **djenún** o **djinns** árabes o los demonios babilónicos (§ 73, 81), atacaba preferentemente de noche a los que se aventuraban a cruzar sus dominios. Aquí, en este caso, se precipita sobre Jacob, sin saber quien era, (v. 27) como en otra ocasión, atacó a Moisés, cuando éste iba a Egipto, y trató de matarlo (Ex. 4, 24-26; § 138), sin que ni aquél ni éste lo hubieran provocado. Véase lo ocurrido a Balaam, que estuvo a punto de ser muerto por Yahvé (Núm. 22, 23; § 269-271). 2º Ese rasgo del dios, de amar la oscuridad, de duende nocturno, está de acuerdo con las palabras que se dan como de Salomón: "**Yahvé ha dicho que moraría en espesas tinieblas**" (I Rey. 8, 12; § 1391). Por eso en nuestro relato mitológico, el dios clama, urgiendo a Jacob, que lo suelte, porque se aproxima la aurora, (v. 26), y él como ser noctívago teme la llegada del día. 3º Jacob, sintiéndose vencedor, impone como condición para soltarlo, el que lo bendiga. Pero las bendiciones para aquellos pueblos antiguos, eran fórmulas mágicas, según hemos visto (§ 2317), de efectos irresistibles e irrevocables; por lo cual Jacob para precaverse de nuevos ataques de aquel dios acometedor y colérico, le exige una **berakah**, esto es, una bendición, que como encantamiento eficaz, encadene su voluntad y le impida dañarlo en lo futuro. 4º Jacob, al final de la lucha, le pregunta a su adversario, cómo se llama; pero éste rehusa complacerlo, porque en los pueblos primitivos o de escasa civilización se entendía que había tan íntima relación entre la per-

sona y su nombre, que conociéndose éste se podía obrar sobre aquélla (véase el cap. VI de nuestra **Introducción**, § 130). Por eso Yahvé siempre se negó a dar a conocer su nombre (Jue. 13, 17, 18), y cuando Moisés se lo pregunta, responde con una especie de eufemismo, diciendo: "Yo soy el que es", o sea "Yahvé", lo que en realidad es una tautología verbal, indicadora sólo de existencia, aun cuando la fe la ha considerado como fuente de profundas verdades metafísicas (§ 124; Ex. 3, 14, 15). Sobre este tema escribe Henry: "El israelita que pudiera usar a su antojo del nombre de Yahvé, gozaría de inmenso poder, por lo que se generalizó la costumbre de no pronunciar ni escribir el verdadero vocablo que designaba al dios. Se le reemplazó por calificativos o por nombres abstractos y se desfiguró su verdadera ortografía. La idea del poder mágico del nombre divino persistió mucho más que el antiguo yahvismo, y así un polemista judío, autor del **Tholedoth Yeshú**, atribuía los milagros de Jesús al hecho de que éste había robado el tetragrámaton sagrado (§ 355) en el templo de Jerusalén. El nombre divino llegó a ser un talismán" (p. 34).

HIPOTESIS SOBRE EL CAMBIO DE NOMBRES: JACOB POR ISRAEL. — 2356. En cuanto a la sustitución del nombre del vencedor, operada por Yahvé (v. 28), recuérdese que este dios ya había cambiado el nombre de **Abram** por el de **Abraham**, y el de **Sarai** por **Sara** (17, 5, 15; § 2282. 2284) denominaciones locales y muy poco diferentes de las mismas personas, fáciles por lo tanto, de fundirse en una sola, atribuyéndose este hecho a la intervención de dicha divinidad, que consagró así aquellos de esos nombres, que eran los más populares. Pero siendo total la diferencia entre **Jacob** e **Israel**, no será aventurado suponer que estos nombres fueron los de dos antiguas ramas del pueblo hebreo, luego fusionadas, concluyendo por predominar este último nombre. Observa Henry que **Jacob** es un nombre teóforo incompleto, pues expresando un verbo **(ha suplantado)** carece del sujeto, que, según lo revela una inscripción de Tutmosis III (§ 19), debe ser el nombre divino **El** (§ 71), y por lo tanto el nombre completo del patriarca sería **Jacobel**, ciudad o pueblo palestino del siglo XVI (§ 24). Los jacobelitas o **hijos de Jacob** (los **Bené - Ja-**

cob) habrían sido una de las olas que las invasiones semíticas arrojaron en el país de Canaán, más tarde seguidos por los hijos de Israel (los Bené - Israel), que adoraban a Yahvé. Las relaciones entre esos dos grupos de la rama occidental de la familia semítica, trajeron la asociación del nombre Jacob y del nombre Israel, vocablos que se yuxtapusieron al igual que los pueblos respectivos. Esta explicación de la sustitución de aquel nombre étnico por el último citado, se corrobora por el hecho de que persistió hasta baja época la costumbre, o bien de usar indistintamente los dos nombres aplicados al mismo pueblo, o bien de utilizarlos como denominaciones de agrupaciones constituyentes de la misma nación. Citemos, en prueba de ello, algunos ejemplos.

1º Sinonimia de dichos nombres:

> Cuando Yahvé vuelva a traer los cautivos de su pueblo,
> Se gozará Jacob, se alegrará Israel (Sal. 14, 7 b).
> Yahvé, el Señor, ha jurado por sí mismo;
> Yahvé, el dios Sebaoth (el dios de los Ejércitos) ha dicho:
> "Detesto el orgullo de Jacob,
> Y odio sus palacios,
> Entregaré la ciudad con cuanto contiene" (Am. 6, 8).

2º Jacob e Israel, grupos distintos. — Un poeta del cautiverio, escribiendo por el año 540 y cuyas predicciones sobre la próxima liberación por los medos (13, 17) del pueblo elegido de Yahvé se han agregado al libro de Isaías, expresa:

> Ciertamente Yahvé se apiadará de Jacob,
> Y escogerá otra vez a Israel.
> Los restablecerá en su país,
> Y el extranjero se unirá a ellos
> Y se juntará a la casa de Jacob (Is. 14, 1; § 2993).

Aquí en este último texto el poeta al mencionar que Yahvé los restablecerá en su país, y que el extranjero se unirá a ellos, refiriéndose a Jacob y a Israel, los considera como grupos distintos, pues de lo contrario carecería de sentido el emplear los pronombres en plural: los, a ellos.

LA RESTANTE BIOGRAFIA DE JACOB. — 2357. Nos relata luego el Génesis los preparativos de Jacob para el encuentro inevitable con su hermano Esaú, que venía al frente de 400 hombres. Al apercibirlo, se postra, inclinándose siete veces hasta el suelo, como en señal de sumisión ante un soberano, según costumbre del Oriente; pero Esaú corrió a su encuentro, lo abrazó y **lo besó**. y ambos lloraron (33, 4). Esta expresión: **lo besó**, está marcada en el texto hebreo, con un punto encima de ella, en señal de duda o de que debe omitirse, pues los masoretas (§ 34) parece que se resistían a creer en los sentimientos afectuosos de Esaú hacia Jacob. "Los rabinos, en efecto, dice **L.B.A.**, no pudiendo creer en la sinceridad de ese beso, imaginaron que Esaú había mordido a Jacob, y que ambos habían llorado: éste por el dolor de la mordedura, y aquél por el dolor causado en los dientes". Esaú no quiere al principio recibir los animales de regalo que le había enviado adelante Jacob (§ 2349) ; pero al fin aceptó dicho obsequio, ante la insistencia de éste, que le manifiesta que ha visto su cara "**como quien ve la de un elohim** (un dios)", porque lo ha acogido favorablemente (33, 10) — lisonja oriental, anota **L.B.d.C.**, que contiene nueva alusión al sentido del nombre **Penuel.** Esaú se ofrece a acompañar a su hermano; pero éste, desconfiado, temiendo que aquél cambie su trato benevolente, rehusa el ofrecimiento alegando que su caravana prosigue muy lentamente, porque sus hijos son chicos y delicados, y además lleva animales de cría cuya marcha no es posible acelerar, so pena de hacerlos perecer: **"Pase, pues, mi señor, delante de su siervo, que yo avanzaré lentamente al paso del rebaño que llevo ante mí, y al paso de los niños, hasta que llegue a casa de mi señor, en Seir"** (v. 14).

2358. Dos cosas son de notar en esta respuesta humillante: 1º que según vimos (§ 2312; Gén. 27, 29), Isaac, por inspiración divina, al bendecir a Jacob, le había dicho, entre otros vaticinios: "**¡Sé el señor de tus hermanos, y póstrense o inclínense ante ti los hijos de tu madre!**". Pero ahora resulta que el tal vaticinio se cumplió al revés, pues fué Jacob el que se postró y se humilló ante Esaú, en la forma más servil imaginable, cuyo rostro le parece como el de un dios, y al que trata llamándolo repetidamente "mi señor". Nota además Reuss, que

"la conducta más bien abyecta que modesta de Jacob hacia Esaú, acusa una concepción bien diferente de aquella que le hace luchar victoriosamente con Dios". La ortodoxia no se intimida ante este fracaso de las profecías inspiradas por Yahvé, fracaso al que le busca una explicación a su paladar, y así Scío escribe: "El cumplimiento de las promesas hechas a Jacob sólo se verificó en sus descendientes, y su mayor grandeza fué la de que de su posteridad había de nacer aquél en quien serían benditas todas las naciones de la Tierra. Fuera de esto, las grandezas que Dios da en esta vida a sus escogidos y amigos, son aflicciones, que los hacen tanto mayores, cuanto ellas más crecen y se aumentan. Mas por el contrario, la gloria de los que, como Esaú, no tienen parte en la elección de Dios, es como una flor, que dura pocos días, y se marchita y seca a los primeros ardores del Sol. Dios en esta vida los colma de honores y de riquezas, reservándolos para que en la otra prueben todo el rigor de su justicia". Como se ve, estos buenos señores ortodoxos han inventado un Dios que se complace en el mal y en el dolor, que a sus amigos los aflige en este mundo, y a los que no lo son, los mortifica en el otro mundo, también de la invención de ellos. 2º La segunda observación que merece el citado texto de J, es que Jacob le asegura a Esaú que, aunque con lentitud, irá tras él hasta "la casa de mi señor en Seir", o sea hasta Edom, y esa promesa nunca se cumplió a estar al relato posterior. En efecto, Jacob se estableció después en Sucot, al Este del Jordán, entre este río y Penuel (Jue 8, 4 - 9), donde se construyó una casa e hizo también para su ganado chozas o galpones, lo que el narrador deduce de la etimología de Sucot (chozas, v. 17). Allí debió el patriarca permanecer muchos años, pues sus hijos que eran pequeños, cuando el encuentro con Esaú, aparecen en el capítulo siguiente como adultos, con hijas casaderas, y guerreros que asesinan los habitantes de una ciudad y luego la saquean (cap. 34). De Sucot pasó Jacob a Siquem, en el centro de Palestina, donde compró el lote de tierra en que había fijado sus tiendas, y donde erigió un altar que llamó El - Elohé - Israel (vs. 18 - 20). De Siquem partió a Bethel y luego a Hebrón (35, 6, 16, 27), para terminar finalmente en Egipto (caps. 46 y 47); pero no existe mención alguna de que Jacob haya ido nunca

a Seir. Reuss expresa que Jacob jamás tuvo la intención de ir en esa dirección, por lo que le mintió a sabiendas a su hermano. Y como cada uno de ellos marchó por su lado — el uno a Edom y el otro a Canaán — infiere aquel exégeta que "el sentido de este mito es que los dos hermanos (los dos pueblos) quedarán definitivamente separados, y que no habrá ya más discusión entre ellos relativamente a sus establecimientos".

2359. Con respecto al altar erigido por Jacob en Siquem (33, 20) y al que le puso el nombre de **El - Elohé - Israel**, ("**El** es el dios de Israel") recuérdese lo dicho en § 92, 462, 626 y 2259. **L.B.d.C.** entiende que el texto parece indicar que se trataba primitivamente de una estela, agregando que tanto las estelas como los altares podían recibir el nombre de una divinidad (Ex. 17, 15; Jue. 6, 24; Gén. 35, 7), porque se los consideraba como la residencia o el cuerpo visible del dios. En cuanto al relato de Gén. 34 encierra dos tradiciones distintas que, armonizadas por el redactor, buscan explicar un hecho probablemente ocurrido en la época de la conquista de Canaán, que consistió en que las tribus de Simeón y de Leví atacaron traidoramente a Siquem, mataron sin cuartel a sus habitantes y la saquearon; pero habiéndose atraído las represalías de los cananeos, fueron casi totalmente aniquiladas (§ 561, 2055). No es fácil separar en todos sus detalles cada una de las referidas tradiciones, separación que, en opinión de **L.B.d.C.**, sería como sigue: "Según una (J), Siquem rapta a Dina y la viola; pide luego casarse con ella, a lo que se oponen los hijos de Jacob si el raptor no se hace circuncidar; Simeón y Leví aprovechan su estado de debilidad para matarlo con su familia y saquear su casa. Según otra tradición (E), Siquem hace pedir la mano de Dina por Hamor, su padre; éste al mismo tiempo ofrece a la familia de Jacob que se fusione con el pueblo de Siquem; los hijos de Jacob aceptan a condición de que todos los siquemitas se hagan circuncidar; pero durante la enfermedad de éstos a causa de la operación, los hijos de Jacob matan a todos los hombres adultos, y se apoderan de las mujeres y de los niños, así como de todas las riquezas de la ciudad".

2360. Varios detalles muestran que el redactor trató de soldar esos relatos no concordantes, sin preocuparse mayor-

mente de las inverosimilitudes y de los anacronismos en que incurría. Así, p. ej.: 1º se dice que los hijos de Jacob, al regresar del campo, y saber el estupro cometido en la persona de Dina, se indignaron por "la infamia que Siquem había cometido en Israel" (v. 7), empleando el narrador este último nombre como el de un pueblo, cuando aún éste no existía, nombre mismo de muy reciente data (32, 28), o inexistente, según otro documento, P, (35, 10). 2º Se afirma que los siquemitas eran incircuncisos, cuando probablemente se circuncidaban como los demás cananeos, por lo que en el A. T. sólo se llaman incircuncisos a los filisteos. Además, sólo P hace remontar la circuncisión a Abraham (17,9 - 14; § 2282 - 3), pues según J esa práctica se introdujo entre los hebreos por Séfora, mujer de Moisés (Ex. 4, 24 - 26; § 90, 138), y según E el tal rito es posterior aún, pues se hace proceder de Josué (Jos. 5, 2), aunque se le agregó a este versículo las palabras "de nuevo" y "por segunda vez", para conciliar dicho texto con los citados. 3º Dina, cuando la petición matrimonial de Hamor, está con su familia, según E, (v. 17), mientras que para J aquélla permanecía en casa de su raptor (v. 26). 4º J expresa que Simeón y Leví, o sea dos hombres solos, mataron todos los varones adultos de una ciudad, hecho inverosímil aunque éstos estuvieran recién circuncidados; E da a entender que esa matanza, como el saqueo siguiente, fué obra de todos los hijos de Jacob (vs. 25 - 29). No hay por qué insistir en lo que representa del punto de vista moral que los hijos de un favorecido de Yahvé (hoy Dios universal), — quien recibía de esa divinidad revelaciones constantes a pesar de sus truhanerías, — personas que debieran ser modelos de religiosidad y de bondad, fueran en la vida práctica unos asesinos y bandidos, que al respecto nada tenían que envidiar de los más perversos cananeos. Pero recuérdese que estamos en el terreno de los mitos, y que los narradores, que reflejaban las costumbres bárbaras de su época, no vacilaban en atribuir a sus personajes, como a su dios mismo (§ 377 - 379), tales hechos desdorosos e inhumanos. Aquí, en este caso, el dios, a pesar del crimen odioso cometido contra los siquemitas, no dejó de favorecer a los bárbaros agresores, pues cuando éstos partieron de aquel paraje, "Elohim inspiró terror a las ciudades comarcanas, de

modo que los hijos de Jacob no fueron perseguidos" (35, 5; § 762, 764). Reuss se inclina a pensar que éste es un mito destinado a poner en relieve el principio que los israelitas no debían en manera alguna aliarse con los cananeos, sino más bien exterminarlos; lo mismo que entiende que la versión que habla de la violación de Dina, ha querido alegar circunstancias atenuantes de la matanza y saqueo siguientes.

2361. El capítulo 35 de Génesis está formado con fragmentos de E y de P (salvo los vs. 21 y 22 que son de J). En su primera mitad, — que es la única de que nos ocuparemos, — se narra una revelación de Elohim a Jacob en Siquem, por la que se le ordena que suba a Bethel; y luego — fuera de la mención de la muerte de Débora (v. 8), — se repiten dos sucesos ya referidos, a saber: a) el origen del santuario de Bethel (§ 2327 - 8); y b) el que Yahvé le cambió a Jacob su nombre por el de Israel (§ 2350, 2356). La citada revelación y sus consecuencias se exponen en esta forma: "1 Elohim dijo a Jacob: "Levántate, sube a Bethel, establécete allí y erige un altar al Elohim que te apareció cuando huías de tu hermano Esaú. 2 Entonces dijo Jacob a su familia y a todos los que con él estaban: "Quitad los dioses extraños que están en medio de vosotros; purificáos y cambiad de vestidos. 3 Luego nos levantaremos y subiremos a Bethel, y allí erigiré un altar al Elohim que me escuchó en el día de mi angustia, y que ha estado conmigo durante el viaje que he efectuado". 4 Ellos dieron a Jacob todos los dioses extraños que tenían en su poder y los zarcillos (1), que llevaban en las orejas, y los soterró Jacob bajo el terebinto (o la encina) existente cerca de Siquem". 6 Jacob con toda la gente que con él estaba, llegó a Luz, hoy llamada Bethel, en el país de Canaán. 7 Edificó allí un altar, y llamó a ese lugar Bethel, porque era allí que Elohim se le había aparecido, cuando iba huyendo de su hermano.

2362. Como vemos, el redactor se muestra empeñado en demostrar que el antiguo santuario de Bethel, — de origen cananeo, — era bien de procedencia yahvista, porque allí se le

---

(1) En los países del Río de la Plata, a los **zarcillos** les llamamos **caravanas**.

había aparecido o revelado Yahvé al patriarca Jacob. Con tal fin, repite que éste le dió a dicho lugar el nombre de **Bethel** (v. 7), lo que había hecho anteriormente (28, 19), sin prestar atención a que en los vs. 1 - 3 ya considera establecida y conocida tal denominación. Pero este relato sirve para comprobar una vez más que por lo menos una parte del primitivo pueblo de Israel era politeísta, y que el culto de Yahvé fué una religión importada en esa parte del pueblo compuesta por tribus idólatras (§ 343 - 353; Gén. 31, 19, 30 - 35; Jos. 24, 2). Es interesante notar este rasgo del mito: Jacob, antes de consagrar todos los suyos al nuevo culto, les ordena que abandonen los otros dioses no - yahvistas que poseían, y que se purifiquen y cambien de vestidos, para ir luego a erigir un altar al Elohim que se le había aparecido cuando huía de Esaú, y que luego lo había ayudado hasta aquel momento. "Es regla general en las religiones antiguas, anota **L.B.d.C.**, que al aproximarse a un dios, se deben apartar todos los efluvios profanos — y especialmente los elementos colocados bajo la acción de otras divinidades — que uno pudiera llevar consigo: por esto hay que quitarse las sandalias, y cambiarse o por lo menos lavar los vestidos (cf. Ex. 19, 10, 14; Lev. 16, 26; Núm. 8, 7)". Este hecho es una de las tantas manifestaciones de la mentalidad materialista de los pueblos primitivos, para quienes las cualidades morales son cosas que se adquieren por contacto y se eliminan por abluciones, purificaciones, etc., o se transmiten a otros seres, como al chivo emisario de Israel (Lev. 16, 21, 22, 26; nuestra **Introducción**, § 125, 160 - 170). No deja de ser curiosa la siguiente enseñanza que encuentra el ortodoxo protestante H. B. Pratt, al comentar el citado v. 2 de Gén. 35: "Evangélicos he visto y no muy pobres, que ¡ni siquiera saben mudar sus vestidos en el "honorable" día del Señor, para ir a la casa de Dios y tomar parte en su culto! Esto es un descuido fatal" (**Génesis**, p. 386). En cuanto al entierro que hizo Jacob de los dioses y hasta de los zarcillos o caravanas que le entregaron sus familiares y demás acompañantes (v. 4), opina **L.B.d.C.** respecto a lo último, que "los zarcillos (llamados en siríaco **cosa santa**) eran amuletos, como las joyas en general, que se llevaban cuando se iba a un santuario (Os. 2, 13; cf. Ex. 11, 2; 32, 2, 3; 35, 5 - 6), sea para santificarse, sea

para reavivar la eficacia del talismán. Esa costumbre aquí parece condenada, quizá porque esas alhajas llevaban a menudo el emblema de un dios extranjero". Entiende **L.B.A.** que los pendientes o caravanas eran primitivamente amuletos destinados quizá a preservar las orejas de los sonidos y las palabras nefastas.

2363. Menciónase luego inopinadamente la muerte de Débora, nodriza de Rebeca, que había venido con ésta a Canaán, 60 años atrás, acompañándola cuando su casamiento con Isaac (24, 59). Como el redactor ha mezclado en su relato fragmentos de varios documentos, sugiere **L.B.d.C.** que el v. 14 que primitivamente debió decir: "**Jacob erigió una estela de piedra sobre la cual hizo una libación y derramó aceite**", este versículo en el texto de E probablemente se referiría a una estela erigida sobre la tumba de Débora, siendo la libación y la unción una ofrenda funeraria, dado que los dones de alimentos y bebidas a los muertos se usaban entre los judíos, igualmente que entre los babilonios, árabes, griegos y otros pueblos (Deut. 26, 14; Sir. 7, 33; 30, 18; Tob. 4, 17). Después de la noticia de la muerte de Débora, sigue un trozo de P (reconocible porque hace regresar a Jacob de Padán - Aram), en que se explica de distinto modo el cambio de nombre de este patriarca. Aquí nada de lucha con Yahvé, sino que simplemente Elohim se le aparece otra vez a Jacob a su regreso de Padán - Aram, lo bendice, y sin más le manifiesta: "**10 Tu nombre es Jacob; pero ya no serás llamado Jacob, sino que tu nombre será Israel**". Y para que no dude quien es el que efectúa aquel cambio, agrega el dios: **11 "Yo soy el Shaddai. Sé fecundo y multiplícate. De ti nacerá un pueblo y hasta un conjunto de pueblos, y reyes saldrán de tus riñones. 12 El país que di a Abraham y a Isaac, a ti te lo daré y a tu posteridad". 13 Entonces lo dejó Elohim, elevándose por encima de él, en el lugar donde le había hablado"**. Y después de la referida erección de la estela, **Jacob dió a aquel lugar el nombre de Bethel** (v. 15). Aquí se ve, sin lugar a dudas, cómo han sido utilizados por el redactor distintos documentos que expresaban la misma cosa, aunque en distintas circunstancias: cambio del nombre **Jacob** por el de **Israel**, y denominación de **Bethel** al lugar donde a ese patriarca se le apareció un dios,

que aquí es **El Shaddai** transformado más tarde en **El Todopoderoso**, epíteto luego aplicado a Yahvé (§ 92). La mayor bendición para los judíos era tener numerosa prole; pero aquí la orden divina: "**Sé fecundo y multiplícate**", llegó tarde, es decir cuando Jacob ya era padre de 12 hijos nacidos en Padán - Aram (vs. 23 - 26), según P, y después no tuvo ninguno más, aunque, según E, el último: Benjamín, nació en Canaán (vs. 16 - 20; § 2338). En cuanto a la predicción de que de Jacob nacería **un conjunto de pueblos**, está aún por realizarse. El v. 12 en el que Yahvé anuncia a Jacob que le dará el territorio de Palestina a él y sus descendientes, le sugiere a Kreglinger esta observación: "Los términos mismos de ese versículo prueban que la leyenda de Jacob fue en un principio por completo independiente de la de Abraham y de Isaac, que nacieron en otra parte; si se tratara de una historia seguida y de un mismo pueblo, no hubiera podido ser cuestión de dar nuevamente a Israel lo que ya había sido acordado a sus antepasados y debía, por lo tanto, pertenecerle" (**La Rel. d'Isr.** p. 116). Recordemos finalmente que la partida del dios, después de sus apariciones, se efectuaba elevándose a la bóveda celeste, como lo hizo con Abraham (17, 22; Jue. 6, 21; 13, 20). La finalidad del mito está clara: reiterar una vez más que la Palestina pertenecía al pueblo de Israel por derecho divino, en virtud de una donación de su dios nacional. ¡Lástima grande que Inglaterra, tan saturada de Biblia, olvide esa donación, y se niegue a devolver hoy (mayo de 1946) a los judíos su patria secular, que con tanta insistencia y justicia la reclaman!

2364. El cap. 36 del Génesis está totalmente consagrado a Esaú y sus descendientes (§ 2321, 2322). Algunos autores modernos lo consideran como formando parte — con otros trozos del Génesis, como los capítulos 14, 34, 38 y parte del 19 y 35 —, de un documento de origen edomita, que se indica por la letra S, inicial de Sur y de Seir, documento que correspondería en sus grandes líneas a J^1, y que dataría de la época de Salomón. Este capítulo — del que resulta que los edomitas, por su antepasado Esaú, tienen el mismo origen que los ammonitas, moabitas e israelitas —, es interesante, entre otras cosas, porque comprueba una vez más la false-

dad de la hipótesis del origen mosaico del Pentateuco. En efecto, en los vs. 31 - 39 se da una lista de reyes que reinaron en Edom "**antes que reinara allí un rey israelita**" (v. 31), y no "antes que reinase un rey sobre los israelitas" o sea antes de Saúl, como generalmente se traduce. Se trata, pues, de un documento que hace referencia a sucesos posteriores por lo menos en tres siglos a la presunta época en que vivió Moisés, o sea, que alude a David, conquistador del país de Edom (II Sam. 8, 13, 14). Como dice L.B.d.C.: "la conquista israelita y no la fundación de la monarquía en Israel, es lo que marca una fecha en la historia de Edom". Pero este relato que echa por tierra la hipótesis de que pudiera ser Moisés el autor del Génesis, no perturba a la ortodoxia, como se ve por las siguientes líneas del obispo Scío: "Parece que los que reinaron en la tierra de Edom, fueron después de la muerte de Moisés. Mas no por esto se infiere que Moisés no escribió el fin de este capítulo, y que fue añadido por algún otro historiador sagrado, que probablemente pudo ser Esdras. **Porque Moisés previó muy bien que reinarían en Edom después de sus días, como previó también que habría reyes en Israel**". Scío se engloba aquí entre los intérpretes que, según su propia expresión "dicen que **Moisés habló por espíritu profético, como que sabía por revelación que los israelitas tendrían reyes**". Lo que hay es que esa revelación no se limitó a hacerle saber a Moisés que Israel sería más tarde monarquía, sino que la divinidad se encargó además de darle los nombres de los ochos reyes que reinaron, del orden en que se sucedieron, de sus ciudades capitales, de los nombres de sus padres, pues el gobierno no era hereditario; detalles interesantes como el de Hadad, hijo de Bedad (v. 35), de quien se dice no que batiría a los madianitas, algo así como suceso futuro, sino como hecho pasado, a saber, que "**batió a Madián en el campo de Moab**", y el de otro Hadad o Hadar, de quien se expresa que "**su mujer se llamaba Mehetabel, hija de Matred, hija de Me - Zahab**". Todo esto se lo reveló por anticipado Yahvé a Moisés, para que nos lo hiciera saber, según Scío. **¡Oh sancta simplicitas!** Con respecto al último Hadad citado, opina **L.B.d.C.** que probablemente fuera padre o abuelo del Hadad "de raza real edomita" que libertó a su país bajo Salomón

(I Rey. 11, **14 - 22, 25**). L.B.A. cree que como no se menciona su muerte, a la inversa de los demás reyes nombrados, debería vivir aún, cuando escribía el autor, por lo que se tienen detalles más precisos sobre su familia, que indican evidentemente un documento de origen edomita.

2365. Es también digno de notarse que en la citada lista de ocho reyes edomitas, figura uno con el nombre de **Baal - Hanán**, (vs. **38, 39**), que significa "Baal perdona", lo que indica que el baalismo era una religión extendida en Edom. En cuanto a la lista de jefes de Edom, ordenados según sus clanes y sus territorios (vs. **40 - 43**), refleja indudablemente, a juicio de **L.B.d.C.**, la organización del país edomita en época relativamente reciente. Debe notarse que esta última lista procede de otro documento, P, que no sólo no coincide con las listas repetidas anteriormente por dos veces, a saber, en los vs. **10 - 14** y en **15 - 19** (véase además § 2321, 2322), sino que algunos de los que en aquélla figuran no tienen el mismo sexo que en las de éstas, como p. ej.: **Aholibama**, que aparece como mujer de Esaú (vs. **2, 5**), es un jefe o caudillo en el documento P (v. **41**), y **Timna**, concubina de Elifaz, es otro jefe en el citado P (v. **40**). En cuanto a las dos aludidas listas de **10 - 14** y de **15 - 19** concuerdan en los nombres de las tres esposas de Esaú: Ada, Basemat y Aholibama u Oholibama; en los nombres de los hijos de ellas, a saber: de Ada, Elifaz; de Basemat, Reuel; y de Aholibama, Jeús o Yeús, Jalam o Yalam, y Coré o Korach; y en los nombres de los nietos de Elifaz. Temán, Omar, Cefo, Gatam y Kenaz; y de Ruel: Nahat, Zerá, Shammá y Miza. Además en el v. **12** se nombra a Amalec como hijo de Elifaz habido de su concubina Timna, versículo que **L.B.d.C.** considera una adición. Ahora bien, observa **L.B.A.** que si se quita Coré del v. **16**, — que no está en el texto samaritano, y cuyo verdadero lugar está en el v. **18** —, y Amalec, que no tiene la misma relación con Esaú que los otros, quedan **doce** nombres de jefes de tribus. Así el pueblo edomita se dividía en **doce** tribus, como los israelitas, los ismaelitas (25, **13 - 16**) y los descendientes de Nacor (22, **20 - 24**). Si Abraham era considerado como el antecesor de los semitas del Sur, israelitas y edomitas, a la vez que de los del Este, árabes, en cambio a

Nacor se le consideraba como el antepasado de los semitas del Norte, o sea, los arameos. Pero nótese como en todas estas genealogías de pueblos, personificados en individuos, predomina el número sagrado **doce** cuyo valor simbólico quizá proviniera de los doce meses del año solar (Apoc. 22, 2). Observa el **Dic. Encyc.**, en su artículo **Nombre**, que desde muy antiguo se miraba entre los hebreos como importantísimo el que hubiera 12 tribus israelitas, puesto que a despecho de las sustracciones o adiciones que pudieron producirse, se trató de mantener intacto aquel número; y así, cuando desaparece una tribu, como la de Leví, se crea artificialmente otra, subdividiendo la de José en Efraim y Manasés (Núm. 1, 4 - 16). Lo mismo ocurrió al comienzo del cristianismo, cuando después de la muerte de Jesús se juzgó que el problema más urgente a resolver era el de designar un duodécimo apóstol en reemplazo de Judas (Marc. 3, 14; Mat. 19, 28; Act. 1, 15 - 26).

2366. Después del nacimiento de Benjamín, — que E lo sitúa cerca de Efrata, en Canaán (§ 2338) —, y la subsiguiente muerte de Raquel, sobre cuya tumba erigió Jacob una estela o piedra del recuerdo, (35, 16 - 20) destinada probablemente a hacer sobre ella libaciones, como cree Lods (Isr. p. 262; § 2363), el patriarca se instala con sus hijos en Hebrón y Beerseba, en la Palestina meridional, donde habían morado Abraham e Isaac (37, 1). A partir de ese momento, el redactor del Génesis deja de lado a Jacob, para ocuparse casi exclusivamente de su hijo José, — salvo el cap. 38 destinado por completo a narrarnos un episodio de la vida de Judá —, por lo que estudiaremos en el capítulo siguiente la vida novelesca de José, con cuyo relato se termina el primer libro del Pentateuco. (1)

---

(1) Pcr error en la numeración de los párrafos, después del 2366 viene el 2637, no existiendo, por lo tanto, los párrafos 2367 al 2636.

CAPITULO V

El patriarca José

ANTECEDENTES DE LA HISTORIA DE JOSE. — 2637. Aunque en la Biblia hebrea no se encuentre la palabra **patriarca**, la aplicamos a José, porque en el lenguaje religioso usual, con ella se designa a los antepasados de Israel, desde Abraham hasta Moisés. En el Nuevo Testamento se la emplea con más amplio sentido, pues no sólo se les da tal denominación a los 12 hijos de Jacob (Act. 7, 8, 9), sino a personajes descollantes como David (Act. 2, 29). En cuanto al nombre de **José** (§ 2339) conocido por lo menos desde el siglo XVI a. n. e., para distinguir ciertas ciudades o poblaciones de Canaán (§ 19, 24), era el de las tribus que ocuparon el Norte de Palestina, por oposición a **Judá**, o sea, el de las tribus del Sur. Opina Meyer que esos grupos de tribus, separadas geográficamente, fueron en su origen independientes y entraron en Palestina por dos distintas fronteras. El esquema corriente de los doce hijos de Jacob no puede haberse constituído sino en la época real. Es seguro que las tribus de José, ya estaban instaladas en la montaña de Efraim, en el centro de Canaán, en el siglo XIII y probablemente provenían de las montañas de la Transjordania. "Su paso del Jordán, cerca de Jericó, y su conquista de esta ciudad fueron trasportadas ficticiamente más tarde, en honor de todo el pueblo israelita, que se supuso reunido para esta empresa" (R. WEILL, p. 17). Por eso en la literatura hebrea se usa a veces el nombre de José para designar el reino del Norte, y la aludida separación de Judá explica la rapidez y la persistencia del cisma. De ahí las palabras que se atribuyen al pueblo, dirigidas a Roboam: **"¿Qué obligación nos liga (o qué tenemos que ver) con David? Nada tenemos de común con el hijo de Isaí. ¡A tus tiendas, Israel!"**, — o sea, a tus tiendas, tribus de José (I Rey. 12, 16; § 1914).

2638. Estos antecedentes bastan para hacernos comprender las tradiciones que se fueron formando sobre el legendario antecesor José, en cuya historia entraron relatos novelescos, tomados algunos de literaturas extranjeras, como la acusación calumniosa de la mujer de Potifar, que probablemente viene del cuento egipcio de **Los dos hermanos.** Meyer, que no admite la realidad histórica de la estada de los israelitas en Egipto, considera que la hermosa composición de **la novela de José,** enteramente artificial, fué forjada como pieza esencial de la síntesis narrativa del primer redactor de conjunto de los orígenes nacionales, pues ese compilador inteligente y de gran talento literario, trató de armonizar la leyenda de los patriarcas fundadores con el relato de la ocupación verdadera del país en época ulterior, e hizo la historia de la estada en Egipto para permitir al pueblo de la fabulosa primera instalación en Palestina, salir de allí a fin de que tuviesen la posibilidad de volver a dicho país cuando la conquista histórica (R. WEILL, p. 13). Sea esto como fuere, lo cierto es que la historieta de José sirve de nexo entre el relato de la morada de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob en Canaán, y la existencia de sus descendientes en Egipto, que origina más tarde la obra liberadora de Moisés, preliminar de la conquista palestina (§ 343 - 348).

UNA COMEDIA EN CINCO ACTOS. — 2639. Las tradiciones sobre la personalidad de José fueron recogidas en los documentos J y E con notorias variantes, según en seguida veremos (§ 2645); pero amalgamando sus distintas partes, el redactor formó una interesante y conmovedora narración, que puede dividirse en los siguientes cinco cuadros o actos y un epílogo:

1er. ACTO. — José es vendido por sus hermanos. José, de 17 años de edad, siendo el hijo preferido de Jacob, por haberlo tenido en su vejez de su amada Raquel, recibió de su padre una túnica larga o de muchos colores, que contribuyó a aumentar la aversión que ya sentían sus hermanos hacia él, porque le daba malos informes sobre la conducta de éstos. Ese odio fraternal se fué aumentando a causa de los siguientes sueños que les manifestó José que había tenido: a) **"Estábamos atando gavillas en el campo, y he aquí que se levantó mi gavilla, se tuvo**

derecha, y entonces vuestras gavillas se postraron ante ella" (37, 6, 7). b) "El sol, la luna y once estrellas se postraban ante mí" (37, 9). Estos sueños (1) que daban a suponer que José tendría predominio sobre su familia, impulsaron a sus hermanos a desembarazarse de él cierta vez que, por mandato de su padre, fué a verlos cuando apacentaban los ganados, a gran distancia de la casa paterna, y después de haber pensado en matarlo, decidieron, por consejo de uno de ellos, echarlo en una cisterna vacía del desierto, luego de haberlo despojado de la referida túnica, regalo de Jacob. Como acertó a pasar por allí una caravana de traficantes que iban a Egipto a vender goma, bálsamo y resinas, lo vendieron como esclavo, y así José fué a parar a aquel país. Los hermanos vuelven a casa de su padre, a quien entregan la túnica de José, y Jacob prorrumpe en lamentaciones, suponiendo que una bestia feroz había devorado a su amado hijo.

2640. 2º **ACTO. — Peripecias de José en Egipto, como esclavo.** — Los caravaneros, al llegar a Egipto, venden el joven a un personaje llamado Potifar, cuya casa prosperó desde la entrada de José en ella, dado que Yahvé lo ayudaba y bendecía, por lo que su amo le confió la administración de la misma. Pero la mujer de Potifar se enamoró del joven y hermoso esclavo, al que hizo proposiciones deshonestas, que fueron resistidas por José, y entonces la desairada mujer, irritada, lo acusó calumniosamente a su marido, de haber querido violarla. Este tema de la mujer casada que trata vanamente de seducir a un joven, se encuentra no sólo en el mencionado cuento egipcio de **Los dos hermanos**, sino también en otras literaturas, como en la griega: caso de Fedra, mujer de Teseo, que acusa falsamente de incesto a su hijastro Hipólito, lo que les sirvió a Eurípides, Séneca y Racine de argumento para celebradas tragedias. Enfurecido Potifar contra José, lo arroja a la cárcel, donde ayudado siempre por Yahvé, gana la confianza y estima del alcaide de la prisión, quien le confió el

---

(1) Observa Reuss que el hecho de que esta historia, en todas sus fases, se hace depender de sueños, ya nos predispone a considerarla como algo facticio (I, p. 107 - 8).

cuidado de todos los presos que allí había. Entre ellos estaban el copero y el panadero del faraón, quienes en la misma noche tuvieron sueños, que supo interpretar José, gracias a Yahvé, ya que, según él, a Elohim (Dios) pertenece la interpretación de los sueños (Gén. 40, 8; § 476 - 488). Nota **L.B.d.C.** que "para los egipcios la interpretación de los sueños era una ciencia, mientras que para el escritor sagrado no se la puede obtener sino por revelación divina". El sueño del copero era éste: Vió una vid con tres sarmientos, cuyas flores salían, apenas brotaban las yemas, y cuyos racimos producían uvas maduras. José le explicó que el sueño significaba que dentro de tres días el faraón lo restituiría en su cargo y volvería por lo tanto a ejercer sus antiguas funciones. En recompensa le ruega que, al salir, lo recuerde al faraón y le pida que lo saque de la prisión donde estaba injustamente encerrado. Parecido fué el sueño del panadero: Vió que llevaba sobre la cabeza tres canastos con delicados pasteles (o con pan blanco, según las versiones), siendo los del canasto superior destinados al faraón; pero los iban comiendo los pájaros. He aquí la interpretación de ese sueño, dada por José: **"Los tres canastos representan tres días, dentro de los cuales levantará el faraón tu cabeza: te colgará de la horca, y los pájaros comerán tu carne"** (40, 9 - 19). Los sueños se cumplieron; **"pero el jefe de los coperos no se acordó de José, sino que se olvidó de él"** (v. 23). Como escribe un autor: el interés de los lectores u oyentes queda en suspenso.

2641. **3er. ACTO. — La elevación de José.** — Pasan dos años, y es ahora el faraón quien tiene un sueño doble que lo perturba, por lo que hace llamar a todos los magos de Egipto y a todos sus sabios ,(1) a quienes se lo refiere; pero no hay ninguno que se lo pueda interpretar. Entonces recuerda el jefe de los coperos lo que le había pasado con José y se

(1) **"A todos los escribas de Egipto y a todos sus sabios,** dice Humbert; la expresión empleada aquí por el elohista nos parece que es la exacta transposición hebraica de una expresión paralela egipcia utilizada en el cuento de **Los dos hermanos**: "Se hizo venir **a los escribas y a los sabios de Faraón y le dijeron...**" (Papiro de Orbiney, pl. XI, 1. 4). La designación técnica y popular de los sabios egipcios

lo cuenta al faraón, quien de inmediato envía a buscar a éste para que le explique su sueño, el que, según su relato, era como sigue: "Estaba yo de pie a orillas del Nilo, y he aquí que de él salían siete vacas gordas y hermosas, que se pusieron a comer la yerba de los pantanos. Tras ellas salieron otras siete vacas tan feas y flacas, como nunca he visto otras tales en el país de Egipto. Las vacas magras y feas devoraron a las siete primeras vacas gordas, y aunque éstas hubiesen pasado al vientre de aquéllas, nadie se apercibía de ello, pues tenían un aspecto tan miserable como antes. Y desperté. En un nuevo sueño, vi después siete espigas llenas y hermosas, que salían de una sola caña. Y siete espigas vacías, delgadas y quemadas por el solano, brotaron tras aquéllas, y las espigas delgadas se tragaron a las siete espigas hermosas" (41, 17 - 24). Nota L.B.d.C. que en el sueño faraónico las vacas salen del Nilo, porque éste es la fuente de la prosperidad de Egipto. José expresa al faraón que los dos sueños tienen el mismo significado, a saber: las siete vacas gordas, como las siete espigas llenas, representan siete años de abundancia, tras los cuales vendrían siete años de hambre y miseria, figurados por las vacas magras y las espigas vacías. Pero además de esta interpretación, José propone al soberano que tome medidas para juntar todos los víveres que se produzcan durante los años prósperos, a fin de prevenir las consecuencias desastrosas que se seguirían. El faraón encuentra aceptable la explicación de los sueños y el plan propuesto, y nombra a José gobernador de la Casa Real y de todo el Egipto, a la vez que le cambia de nombre y lo casa con una rica heredera, que le dió dos hijos: Manasés y Efraim. Los hechos ocurrieron como había pronosticado José, y cuando llegaron los años terribles, José abrió los graneros donde había juntado todo el trigo, el que vendió a los egipcios y a los de países extranjeros, pues la carestía era general.

2642. 4º ACTO. — El primer viaje a Egipto de los

---

era, pues, tan bien conocida en Palestina que naturalmente venía a la pluma del narrador elohista, lo que a la vez prueba que había estrecho contacto entre los medios literarios de Israel y los profesionales de la Sabiduría egipcia" (**Recherches**, p. 176).

hermanos de José. — Entre los extranjeros que acosados por el hambre acuden a Egipto en procura de sustento, aparecen un día los hermanos de José, menos Benjamín, el menor, que había quedado con su anciano padre. Al presentarse ante José, a quien no reconocen, éste, que en seguida se dió cuenta de quienes eran, los trató con dureza, para hacerles sentir su pasada falta, y alegando que son espías, los hace aprisionar. Al cabo de tres días los pone en libertad, y les permite regresar a su país con la condición de que han de traer a Benjamín, guardando mientras tanto como rehén a Simeón. José ordena que en cada una de sus nueve bolsas de trigo, se les coloque el dinero que habían traído para comprar ese cereal, y de ahí la sorpresa de ellos, cuando al abrirlas lo encontraron, lo que los hace exclamar: "**¿Qué es lo que Dios nos ha hecho?**" (42, 28).

2643. **5º ACTO. — El segundo viaje a Egipto.** — Jacob se niega terminantemente a dejar marchar a Benjamín, hasta que arreciando el hambre, consiente al fin en ello, en virtud de los razonamientos y seguridades que le da Judá. Parten nuevamente para Egipto los diez hermanos; José los recibe en su palacio y les da un banquete, anotando el relato estas circunstancias del mismo: "**Se sirvió a José aparte, a sus hermanos aparte, y aparte también a los egipcios que con él comían, porque los egipcios no pueden comer con los hebreos, lo que sería abominación para los egipcios. José les hizo dar alimentos de su propia mesa; pero la porción de Benjamín fue cinco veces mayor que la de todos los otros. Después bebieron y se emborracharon con él**" (43, 32, 34). Como esta última expresión, traducida en la Vulgata por: "**Biberuntque et inebriati sunt cum eo**", no deja muy bien parada la conducta de un personaje tan favorecido por Yahvé, como José, la ortodoxia, siguiendo su procedimiento habitual en tales casos, le cambia el sentido a las palabras, y así, p. ej., Scío escribe: "La letra **embriagáronse**, es una expresión hebrea; **quiere decir**: Y comiendo a su satisfacción, se holgaron, se regocijaron y pasaron un buen rato en su compañía. En otros lugares de la Escritura se toma en el mismo sentido". Scío cita en apoyo de esa opinión, estos textos: Prov. 11, 35; Cant. 5, 1;

y Ageo, 1, 6; pero resulta que el primer pasaje no existe; en el último, el profeta pinta irónicamente la miseria general en Jerusalén, después que los judíos regresaron de su destierro en Babilonia, diciendo: "Habéis sembrado mucho para recoger poco; coméis sin lograr hartaros; **bebéis sin riesgo de embriagaros** (o **bebéis y no os embriagáis** — versión de Valera); os vestís y no os calentáis; y el jornalero pone su salario en saco roto", cita que, como se ve, está en contradicción con lo que pretende Scío. Finalmente no es menos infeliz la cita del Cantar de los Cantares, pues el poeta en el pasaje aludido dice:

> **Comed, amigos, y bebed,**
> **Embriagaos de amor** (véase nuestro t° IV, p. 181).

No se nos negará que hay alguna diferencia entre "embriagarse de amor" y "embriagarse con vino". Continuando con la interrumpida narración bíblica, se expresa en ella que al día siguiente del mencionado banquete, se dejó partir a todos los hermanos de José, con sus bolsas repletas de víveres; pero colocándose previamente en la de Benjamín la copa de plata en que bebía José y con la que practicaba la adivinación (**lecanomancia**; véase § 151 de nuestra **Introducción**). Apenas salidos de la ciudad, los alcanza el intendente de la casa de José, quien siguiendo las indicaciones de su amo, les echa en cara el robo de la aludida copa. Seguros de su inocencia, los inculpados manifiestan: **"Aquel de tus siervos a quien se le encuentre la copa, que muera, y nosotros mismos seremos esclavos de mi señor"** (44, 9). Revisadas las bolsas, la copa es hallada en la de Benjamín, con gran sorpresa y consternación de todos ellos. Retornan, en consecuencia, ante José, quien al enrostrarles su aparente delito, les dice si no sabían que un hombre como él tenía la facultad de adivinar (v. 15), dado que entre los pueblos primitivos, a los jefes se les consideraba como dotados del don de adivinación, creencia que parece conservaban los egipcios. Judá intercede elocuentemente por Benjamín y sus demás hermanos, recordando todo el trabajo que le había costado el conseguir que su anciano padre permitiera que trajeran a aquél, el menor de todos ellos,

y termina ofreciéndose quedarse él como esclavo, a fin de que los demás retornen a su casa y no descienda afligido Jacob al **sheol**. Llegando aquí el relato al colmo de lo patético, José hace retirar a todos los extraños que le rodeaban y se da a conocer a sus turbados hermanos, a quienes abraza, besa y llora con ellos, pidiéndoles que vayan a buscar a su padre, para que habite con todos los suyos y sus haciendas en la tierra de Gosén, pues aun quedaban cinco años de hambre y él los mantendría a todos. Enterado del suceso el faraón, no sólo confirma el ofrecimiento de José, sino que agrega que se lleven carros para traer con Jacob, a los niños y a las mujeres, y que no se preocupen por lo que tuvieran que dejar, **"porque lo que hay de mejor en todo el país de Egipto, será vuestro"** (45, 20).

2644. **Epílogo.** — De regreso, los once hermanos relatan a su asombrado padre lo sucedido, y la sorprendente noticia: "**José vive aún, y es el gobernador de todo el país de Egipto**" (45, 26). Jacob se decide a partir para ver a su hijo José antes de morir; pero previamente va a ofrecer sacrificios **al dios de su padre Isaac** (1) (§ 2346), con el propósito de consultarlo, como se deduce de lo que sigue, pues la divinidad en una visión nocturna le dice: "**Yo soy Elohim, el dios de tu padre; no temas ir a Egipto, porque en ese país haré nacer de ti una nación grande. Yo mismo descenderé contigo a Egipto, y yo mismo también te haré volver a subir de allí; y José te cerrará los ojos**" (46, 3, 4). Ante esas promesas del dios de su padre, no titubea más, y parte para Egipto, con todos sus descendientes, en los carros enviados por José. Llegan a Egipto y después de un conmovedor encuentro entre Jacob y José, y de una visita del primero al soberano, en la que

---

(1) Observa Vernes que si Jacob, antes de abandonar el país de Canaán, ofrece sacrificios al dios nacional, en cambio José en ninguna parte se nos aparece realizando una ceremonia religiosa. Su historia ha sido concebida desde otro punto de vista distinto que la de Abraham, Isaac y Jacob. Este mito no ha podido formarse sino en una época en que los israelitas ya eran agricultores, porque en tribus pastoriles no podía hacerse sentir el hambre tan intensamente como en pueblos agrícolas (p. 65).

bendijo a éste, todo el clan de Jacob se estableció en el país de Ramsés, donde fueron fecundos y llegaron a ser muy numerosos. Cuando Jacob sintió que se le aproximaba la muerte, le pidió a José que lo enterrara en la tumba de sus padres; y poco después éste le trajo sus hijos Manasés y Efraim para que los bendijera, lo que así hizo el moribundo patriarca, diciendo que los aceptaba como hijos suyos, "**serán a mis ojos los iguales de Rubén y de Simeón; pero los hijos que has tenido después de ellos, serán tuyos: serán llamados, bajo el nombre de sus hermanos, a recibir su parte de herencia**" (48, 5b, 6). Y cruzando las manos, colocó la derecha sobre la cabeza de Efraim, aunque era el menor, y la izquierda sobre la cabeza de Manasés, dando así la preeminencia a aquél, manifestando que sería más grande que éste, o sea, mayor sería su posteridad. Muerto Jacob, se le hicieron funerales apoteósicos: primero fué embalsamado, lo que llevó 40 días; los egipcios lo lloraron durante 70 días, y terminado este período de llanto obligatorio, es decir, "**cuando hubieron pasado los días consagrados a llorarlo**" (50, 4), José, autorizado por el faraón, marchó a Canaán, a enterrar a su padre, al frente de una enorme comitiva, en la cual, además de todos los varones de la familia, iban también todos los siervos del monarca y todos los ancianos del país de Egipto, gente en carro y a caballo (vs. 7-9). Llegados a un paraje llamado "**Goren-Haatad, al otro lado del Jordán, hicieron allí grandes y solemnes lamentaciones, y José ordenó, en honor de su padre, un duelo de siete días**" (v. 10), concluyendo, según P, por enterrarlo en la caverna de Macpela, comprada por Abraham (§ 2301). Regresada la comitiva a Egipto, José continuó habitando en ese país hasta la edad de 110 años, en que murió, siendo embalsamado y depositado en un sarcófago, hasta que Moisés marchó con sus restos, al partir para Canaán, al frente del pueblo del éxodo (Ex. 13, 19).

DESACUERDOS EN LOS DATOS DE LA HISTORIA DE JOSE. — 2645. Tal es en síntesis la historia de José, que Loisy y Holscher califican de **cuento**, y que podemos clasificar de **comedia**, por ser un relato dramático de desenlace feliz. Los que concibieron los distintos episodios relatados,

pretendieron hacer una obra en honor del antepasado mítico de las tribus septentrionales, al que trataron de glorificar presentándolo como un ser que contaba con la especial ayuda del dios de Isaac. Quizá las tradiciones relativas a ese personaje surgieron en el santuario de Siquem, como las de Abraham en el de Hebrón, las de Isaac en el de Beerseba, y las de Jacob en el de Bethel. Opina Lods que los sueños de José suponen la creación del reino del Norte (Isr. p. 178). Expresa Loisy que "Jacob y José son antiguos nombres preisraelitas de tribus, quizá nombres de dioses tribales, al principio localizados y después transformados en héroes, antes de ser adoptados como antecesores por Israel"; y en nota agrega que "bien que José sea principalmente **una figura de cuento**, debió ser también epónimo de tribu, y podría aventurarse la idea de si su tumba no está en relación con el hipogeo de El - Berith, dios de Siquem" (**La Rel. d'Isr.** ps. 22, 23). Esas tradiciones, al transmitirse oralmente, debieron ser aumentadas con nuevos episodios novelescos, y luego recogidas por J y E, a las cuales P hizo nuevas adiciones, sobre todo de orden cronológico, hasta que un redactor final con tales elementos compuso la historia que ahora poseemos, la que por sus contradicciones, frases repetidas y sucesos inarmónicos que contiene, revela a las claras las diversas fuentes de su procedencia. Mostraremos a continuación algunas de esas partes divergentes o que no concuerdan, lo que está en pugna con la tesis ortodoxa de la unidad literaria del Pentateuco, examinada en el capítulo primero.

Documento J (1)

Raquel al dar a luz a su primer hijo, lo llamó **José**, diciendo: "Que Yahvé me **dé aún** otro hijo" (30 24). Aquí se hace derivar el nombre **Jo-**

Documento E

Raquel al dar a luz a su primer hijo, lo llamó **José**, pues dijo: Elohim **ha quitado** mi oprobio" (30, 23). Aquí se hace derivar el nombre **José**

(1) . Cuando lo que figura en alguna de estas columnas paralelas, no es de J o de E, respectivamente, hacemos constar en tal caso su procedencia.

sé del verbo hebreo **iasaf**, "añadir".

Israel (nombre que J da a Jacob) amaba a José más que a todos sus otros hijos, por ser **el hijo de su vejez** (37, 3). En todo el relato, José figura como mucho más joven que sus hermanos. P lo considera de 17 años, al comienzo de su historia (37, 2).

Judá es el que se opone al asesinato de José por sus hermanos (37, 26).

Según P, la responsabilidad del atentado contra José incumbía sólo a los hijos de las concubinas de Jacob (37, 2).

Por consejo de **Judá, fué vendido** José por sus hermanos a una caravana de **ismaelitas**, que iban a traficar en Egipto (37, 25 - 27).

Los **ismaelitas** vendieron José a Potifar, eunuco del faraón y jefe de la guardia (39, 1) (2).

del verbo hebreo **asaf**, "quitar".

Jacob (E siempre lo llama así) tuvo de Raquel a su hijo **José**, al terminar los 14 primeros años de su estada con Labán, de modo que **él y todos sus hermanos** (menos Benjamín) **nacieron en el espacio de siete años** (cf. 30, 25, 26; 31, 41).

Rubén es el que se opone al asesinato de José por sus hermanos (37, 19 - 22) (1).

Según J y E, esa responsabilidad afectaba a todos los hermanos mayores.

Por consejo de **Rubén**, que quería salvarlo, José **es echado** por sus hermanos **en una cisterna vacía** (37, 22 - 24).

Fué encontrado por una caravana de **madianitas**, que lo sacaron de la cisterna, y sin saberlo los hermanos de José, lo vendieron en Egipto a Potifar, eunuco del faraón y jefe de la guardia (37, 28ª, 36).

---

(1) **L.B.d.C.** opina que en el cap. 37, el v. 21, que es paralelo al v. 22, debe pertenecer a J, fuente, según la cual, es Judá y no Rubén quien se opone al asesinato de José (v. 26). El redactor debe haber sustituído en el v. 21 Judá por Rubén para armonizar ese versículo con el siguiente (v. 22).

(2) Según **L.B.d.C.**, los detalles de 39, 1ª fueron tomados de E (37, 36), pues en el relato de J, el amo de José no es un alto funcionario, ni un eunuco, sino un simple particular casado. E parece haber ignorado la tentación y la prisión de José y haber admitido que éste llegó directamente a casa del alcaide, **como esclavo**.

Rubén regresa a la cisterna para sacar a José, y no encontrándolo, rasga sus vestidos, y vuelto a sus hermanos, les dice: **"El niño no está allí; y yo, ¿a dónde iré?"** (37, 29, 30), por tanto Rubén ignoraba la venta hecha por sus hermanos.

José confirma este relato diciendo a sus hermanos: "Yo soy José, vuestro hermano, a quien **vendisteis** para ser llevado a Egipto" (45, 4).

José confirma el relato de que los madianitas lo habían sacado de la cisterna y luego vendido, diciendo al jefe de los coperos del faraón: **"Fuí robado** en el país de los hebreos" (lo último es un anacronismo) - 40, **15** (1).

Según una tradición, mezclada con la recogida por E, el egipcio que compró a José —egipcio que se confundió después con Potifar— no era funcionario ni eunuco, sino un simple particular casado, quien por intrigas de su mujer, **hace encarcelar a José** (39, 6^b - 20).

José obtiene la confianza de su amo Potifar, quien, como Jefe de la Guardia, era a la vez el jefe de la cárcel donde se encerraban los presos del rey. Potifar sustituye en José sus tareas de alcaide de la cárcel, de modo que **todos los presos dependían de éste** (39, 21 - 23).

J supone que el faraón sólo tiene un copero y un panadero (40, 1).

Según E, los dos eunucos presos, cuyos sueños interpretó José, eran: uno, **el jefe de los coperos**, y otro **el jefe de**

---

(1) El nombre de **hebreos** les fué dado por los cananeos a los israelitas, porque éstos venían **del otro lado** del Jordán (eber significa "del otro lado"). Las tribus que habitaban a la izquierda del Eufrates, llamaban también a las de la margen derecha, los **iberim** o **hebreos,** y les daban a **Heber** como antecesor epónimo (Gén. 10, **24**). Carán o Harán, de donde según la tradición, partió Abraham para Canaán (Gén. 12, 4), estaba en la margen izquierda del Eufrates (Jos. **24**, 2, **14**; § 2253 - 4; **Dhorme, L'Evolution**, ps. 83 - 84).

	los **panaderos** del faraón (40, 2, 9, 16).
José, al descifrar el sueño del faraón, le aconseja a éste que nombre **intendentes** para administrar el Egipto (41, 34).	José, al descifrar el sueño del faraón, le aconseja a éste que busque **un hombre** inteligente y sabio y lo establezca sobre el Egipto. (41, 33).
Esos intendentes deberían juntar **todos los víveres** de Egipto en los 7 años buenos y almacenarlos a disposición faraón (41, 35).	**Ese hombre**, al frente del Egipto, debería percibir **la quinta parte de las cosechas**, durante los 7 años de abundancia (41, 34b, traducción de L.B.d.C.)
	Este impuesto accidental, según E, pues debía limitarse a un período de 7 años, es presentado luego por J como una institución permanente (47, 24 - 26).
José hizo poner en el costal o bolsa de cada uno de sus hermanos, el dinero que cada uno traía para comprar trigo. **En el paraje donde debían pasar la noche**, uno de ellos abrió su bolsa para dar pienso a su asno, y en la boca de ella halló su dinero. Los demás abrieron entonces sus respectivas bolsas, y "**he aquí el dinero de cada uno en la boca de su costal**" (42, 25 - 28; 43, 21).	Cuando los hermanos regresaron a Canaán, contaron a Jacob lo que les había pasado en el viaje; pero ignoraban que se les hubiera devuelto su dinero en los costales de trigo. En efecto, "**sucedió que al vaciar sus costales, cada uno encontró su bolsa de dinero en su costal, y cuando ellos y su padre vieron las bolsas de su dinero tuvieron temor**" (42, 29 - 35).
Según un redactor de la escuela de P, los hijos de Rubén, en el momento en que toda la familia se estableció en Egipto, eran 4 y no 2 (46, 8, 9).	Jacob se resiste a dejar partir a Egipto, al pequeño Benjamín; pero Rubén le dice: "Haz morir a **mis dos hijos**, si yo no te devuelvo a Benjamín" (42, 36, 37). Para di-

simular la contradicción de este texto con el de 46, 9, Pratt traduce en 42, 37: "Rubén habló a su padre diciendo: **A dos de mis hijos harás** morir".

Después de la comida que José dió a sus 11 hermanos, en la cual tanto aquél como éstos bebieron copiosamente y se embriagaron, "José dió esta orden a su intendente: Llena de provisiones los costales de estos hombres, cuanto puedan llevar, **y pon el dinero de cada uno en la boca de su costal**; y pon mi copa, la copa de plata, en la boca del costal del menor, **junto con el dinero de su trigo**". Y así se hizo (44, 1 2).

El intendente sale después tras los 11 hermanos, cuando regresaban a Canaán, y practica un registro en los costales de ellos, comenzando por el del mayor y acabando por el del menor, **y en ninguno de los costales se halló el dinero que en la boca de cada uno de éstos había sido colocado.** Sólo fue hallada la copa en el costal de Benjamín (44, 11, 12). Como todo este relato es de J, supone **L.B.d.C.** que las palabras relativas al dinero puesto en la boca de cada costal, (que hemos subrayado en 44, 1, 2) sean una glosa posterior, ya que de ese dinero no se vuelve a hablar en el resto de la narración.

Vueltos los 11 hermanos ante José, Judá le dirige un largo discurso **referente a su padre Jacob**, en el que explica las razones por las cuales éste no quería dejar que trajeran a Benjamín (44, 18 - 34).

Después de ese discurso, José se da a conocer a sus hermanos, y les pregunta: "**¿Vive mi padre todavía?**" (45. 3).

José dice a sus hermanos que se apresuren a hacer venir a su padre (45, 13); **regreso que se realiza sin saberlo el faraón.** Por eso cuando Ja-

Después que José se dió a conocer a sus hermanos, la noticia de la llegada de éstos fue sabida por el faraón, **quien aconseja a aquél que haga**

cob llega a Egipto con su familia, José les dice que va a avisar al faraón de su llegada, y les indica lo que deben contestar a éste cuando les pregunte por su oficio, a fin de que los deje habitar en el territorio de Gosén (46, 31 - 34).

Banjamín es presentado en todo el relato como un niño o jovencito, al que Jacob no quería dejar ir a Egipto con sus hermanos, por temor que le ocurriera una desgracia. Cuando José le pregunta a Judá si tenían padre o hermano, éste responde: "Tenemos padre, anciano ya, y un niño de su vejez, el menor de todos" (44, 19, 20). Judá en todo su discurso califica a Benjamín de niño, muchacho o mozo (42, 4; 44, 18 - 34).

En la lista de las 66 personas de la familia de Jacob que fueron a establecerse en Egipto, (pasaje propio de un redactor de la escuela de P) figuran los cinco hijos de Judá: Er, Onán, Sela, Perets (Farés) y Zerach, (Zara) 46, 8, 12.

venir a Egipto a Jacob con su familia, que les mande carros para los niños y las mujeres, y que no se preocupen por lo que dejen, pues les dará lo mejor del país (45, 2, 16 - 20).

Pero cuando a instancias de José, viene Jacob con toda su familia a establecerse en Egipto, resulta que Benjamín era un hombre casado y con diez hijos, o sea, era el que tenía más prole de todos sus hermanos (46, 8, 21). Esto comprueba la aserción de Reuss de que los relatos del Génesis se rehusan a toda cronología racional, por lo que a menudo se contradicen, pues se han formado independientemente los unos de los otros, siendo la ligazón en la cual han concluído por encontrarse, el resultado de un procedimiento artificial que ha tendido a otra cosa que a hacer desaparecer sus incongruencias (I, p. 97).

Pero un copista posterior, notando que en el cap. 38, se dice que a Er y a Onán los había matado Yahvé, y que por lo tanto no podían figurar en la comitiva de Jacob a Egipto, le agregó este paréntesis: (pero Er y Onán habían muerto en el país de

Canaán). Si se confiesa, pues, que esos individuos ya habían muerto, ¿a qué hacerlos aparecer entre "los hijos de Israel que fueron a Egipto"? (46, 8, 12). Con la eliminación de Er y Onán, según dicho paréntesis, queda alterado el número de descendientes de Jacob que realizaron ese viaje (46, 26).

Los hermanos de José ruegan al faraón que les permita establecerse en el país o tierra de Gosén. El faraón accede a tal solicitud (47, 4, 6).

José estableció a su padre y a sus hermanos en lo mejor del reino de Egipto, en la tierra o el país de Ramsés (47, 11). ¿País de Gosén (J) y país de Ramsés (P) eran sinónimos? Ramsés II, de quien puede haber tomado nombre esa región oriental del Delta (quizá cerca del uadí Tumilat), vivió unos cuatro siglos, por lo menos, después del establecimiento de los israelitas en Egipto (cf. Ex. 12, 40). Tenemos aquí, pues, indicios de una doble redacción primitiva (47, 27).

José se había casado con Asnat, y antes de que vinieran los años de hambre, le habían nacido 2 hijos: Manasés y Eraím (41, 45, 50 - 52), los que a la muerte de Jacob, debían tener más de 17 años, pues éste vivió en Egipto dicho espacio de tiempo, según la cronología de P (47, 28).

Encontrándose Jacob enfermo de muerte, José le lleva sus dos hijos para que los bendiga. Jacob los vió, y pregunta: "¿Quiénes son éstos?", lo que prueba que aquélla era la primera vez que los veía. Después los toma entre sus rodillas, como niños, y pide la bendición divina sobre esos niños (48, 1, 8, 12,

16). Véase lo dicho anteriormente respecto al caso de Benjamín.

"Los ojos de Jacob estaban oscurecidos por la vejez, hasel punto que no veía más" (48, 10).

Jacob vió a los hijos de José, cuando éste se los trajo a su lecho de muerte, y le dijo: "No pensaba volver a ver tu rostro, y he aquí Elohim me ha hecho ver también a tus hijos" (48, 8, 11). (Pratt en el v. 8 traduce: "alcanzó a ver a los hijos de José", en vez de: "vió a los hijos de José, como así traen los demás traductores). El citado v. 11 hace suponer fundadamente que esas palabras fueron pronunciadas a la llegada de Jacob a Egipto, lo que explicaría, en contra de P (47, 28), el porqué Manasés y Efraim eran niños en aquel momento (48, 12, 16).

Según P, Jacob vivió en Egipto 17 años (47, 28).

De los dos párrafos que anteceden, se desprende que tanto J como E consideraban que Jacob había muerto poco después de llegar a Egipto. Así E, en 50, 15-21, nos muestra a los hermanos de José, luego de la muerte de su padre, solicitando el perdón de aquél, quien les dice que nada teman, y agrega: "yo proveeré a vuestra subsistencia y a la de vuestras familias", lo que indica que no habían terminado aún los 7 años de hambre.

Jacob hace jurar a José lo siguiente: "Entiérrame en la sepultura que cavé para mí en el país de Canaán" (50, 5). J parece referirse en este pasaje al campo de Siquem comprado por Jacob a los hijos de Hamor (33, 18-20), donde fue enterrado José (Josué 24, 32).

Según E, la comitiva fúnebre conduciendo el cuerpo de Jacob, llegó a Goren-Haatad, donde José celebró en honor de su padre, un duelo de 7 días, por lo que los habitantes del lugar dijeron: "¡Qué gran duelo celebran allí los egipcios!", por lo cual se dió a ese lugar el nombre de Abel-Mizraim (1) (el prado de los egipcios) 50, 10, 11. Probablemente J y E contaban que allí fue enterrado Jacob, después de tan prolongadas lamentaciones rituales; pero el redactor prefirió la versión de P, según la cual Jacob fué enterrado, como sus padres, en la caverna de Macpela, en Hebrón (49, 29-32; 50, 12, 13).

LA ADMINISTRACION DE JOSE. — 2646. El lector, libre de prejuicios, que estudie detenidamente las dos columnas que anteceden, tiene forzosamente que llegar a la conclusión que muchas fueron las fuentes utilizadas por el redactor y los retocadores del Génesis para preparar la historieta de José. Pero antes de terminar con este tema, debemos mencionar el pasaje de 47, 13-26, que interrumpe la narración del relato posterior a la instalación de la familia de José en Egipto, para informarnos de las medidas administrativas tomadas por éste, durante su gobierno, y principalmente durante el pe-

(1) "Esta localidad, escribe L.B.d.C., debía encontrarse del lado de Bethel, porque Jacob, según el relato primitivo de E, había pedido ser enterrado cerca de Raquel (48, 7; cf. 35, 16-20). Goren-Haatad (la era de la espina) estaba situada, por lo contrario, según se nos dice, del otro lado (al Este) del Jordán. El redactor que fusionó J y E, identificó las dos localidades".

ríodo de las siete vacas magras. Nota **L.B.d.C.** que ese pasaje, que, en J, debería venir después de 41, **55 - 56,** presenta repeticiones y oscuridades provenientes sin duda de la fusión de varias fuentes en el texto actual. He aquí un resumen de dicho relato: El hambre se hacía sentir duramente tanto en Egipto como en la tierra de Canaán (1). Y José, a cambio del trigo que proporcionaba, obtiene todo el dinero que circulaba en esos dos países, el que fué a aumentar el tesoro del faraón. Cuando se hubo terminado ese dinero, los egipcios recurren a José y le piden pan, porque si no, perecerían. José entonces les contesta que si no tienen dinero, entreguen sus ganados, lo que así hace el pueblo hambriento, y ese año "**José les dió pan en cambio de sus caballos, de sus rebaños, de sus ganados vacunos y de sus asnos**". Terminado el año, vuelven en el siguiente a demandar pan, ofreciendo por éste sus cuerpos y sus tierras. "**Y José compró todas las tierras de Egipto para el faraón; los egipcios vendieron cada uno su campo, porque el hambre los apretaba, y así todo el país llegó a ser propiedad del faraón. En cuanto al pueblo, lo redujo a esclavitud, desde un extremo al otro del territorio de Egipto. Solamente no adquirió las tierras de los sacerdotes, porque éstos recibían del faraón una porción de víveres determinada, con la cual se nutrían**". Luego José les dió semillas para que cultivaran sus antiguas tierras, ahora de propiedad del faraón, imponiéndoles como tributo un 20 o|o de lo que cosecharan, a lo que el pueblo manifestó su conformidad. Agrega el narrador que ese convenio se convirtió en ley, la que regía aún en la época que él escribía.

2647. La inverosimilitud de este relato es evidente ante hechos como éstos: 1º el hambre es tan extrema y tan general, que están abocados a perecer **todos los egipcios del pueblo,** si no se les proporciona trigo para hacer pan, olvidando que una gran parte de ellos, por lo menos, hubieran podido plantar legumbres, contando para el riego con el agua del

(1) Opina con razón **L.B.d.C.** que esa mención de la tierra de Canaán en los vs. **13 - 15,** fué probablemente introducida con posterioridad, para relacionar el pasaje al contexto, pues al continuar el relato, sólo se trata de Egipto.

Nilo. 2º Que es increíble lo de haberse agotado **todo** el dinero egipcio en la compra del trigo, durante un año. 3º Que es igualmente absurdo admitir que al año siguiente los egipcios enagenaran **todas** sus haciendas con el mismo fin. 4º Esa simetría de concluirse en un año todos los bienes de que se disponía para comprar trigo, es un dato propio sólo de los cuentos. 5º El ofrecimiento de vender **todo el pueblo** sus tierras y de **vender también sus propias personas** para conseguir un producto que aunque muy necesario no era tampoco imprescindible a gentes que tenían rebaños de ovejas y multitud de vacunos, de modo que no les faltaba carne para nutrirse, fuera de que había a su alcance otras fuentes de alimentación, como p. ej., la pesca, colma la inverosimilitud de la narración. Lo que hay en el fondo de ésta, es que en aquella monarquía, basada en que el faraón era un personaje divino, la tierra pertenecía al soberano, y los del pueblo estaban adscritos a la tierra como siervos de la gleba, según lo hemos indicado en **La libertad a través de la historia**, págs. 11 - 15. Como dice **L.B.d.C.**, la tradición israelita se complacía en atribuír a José la institución de ese régimen social y agrario, con la fuerte contribución anual del 20 o|o de las cosechas, lo que causaba gran asombro a los habitantes de Palestina. Manifiesta Vernes también que "este episodio estaba destinado a halagar la vanidad nacional. En él se encuentra aún al narrador popular con su pretensión de dar cuenta del régimen económico del Egipto, más o menos bien comprendido, por el incidente de un hambre, es decir, por un hecho de naturaleza fortuita" (p. 66). Las inverosimilitudes del pasaje que examinamos, corren parejas con otras que Reuss pone en evidencia, tales como éstas: "No puede haber sido muy grande la necesidad de alimentos experimentada en Canaán por Jacob y su familia, cuando diez bolsas, cargadas en diez asnos (42, 25), formaba toda la provisión que se llevaba, la que tenía que verse reducida en el camino para dar de comer a los animales (v. 27); o más bien, para ser más exactos, recordemos que **uno solo consideró esto necesario**, puesto que los asnos de todos los otros nada recibieron en el viaje, ya que los hermanos sólo abrieron sus costales cuando llegaron a casa de su padre (v. 35) . . . Además el omnipotente visir, que era José, **se ocupa él mismo de la venta al**

detalle de todos los trigos de Egipto reunidos durante 7 años y es a él directamente que se dirige una innumerable población de indígenas y extranjeros" (L'Hist. Sainte, I. p. 108). Agreguemos a todo esto que el trigo y todo otro cereal no se pueden guardar más de un año, porque la acción de los gorgojos concluye con ellos.

JOSE, FIGURA DE JESUCRISTO. — 2648. Para la ortodoxia todos los detalles de la vida de José son auténticos, y no le ofrecen el menor reparo. La figura de ese patriarca no sólo es real e histórica, sino que además tiene estrecha semejanza con la de Jesús, como trata de demostrarlo Scío en el siguiente párrafo suyo, que transcribimos: "José fué aborrecido de sus hermanos, porque los acusó de un delito vergonzoso, y porque su virtud condenaba sus desórdenes y vida licenciosa; Jesucristo fué aborrecido de los judíos, que eran sus hermanos según la carne, porque les daba en rostro con su hipocresía, y porque su santidad y doctrina condenaban sus costumbres depravadas. Jacob envió a José, que era el hijo más amado, en busca de sus hermanos y para que le diesen cuenta de su estado y del de los ganados; Jesucristo, el Hijo Unigénito y amado del Padre, fué enviado a buscar a sus hermanos y las ovejas de la casa de Israel, que se habían extraviado. José obedeció prontamente a Jacob; y Jesucristo dijo: **Vedme aquí, Señor, que vengo a hacer vuestra voluntad** (Heb. 10, 9). Luego que los hermanos descubrieron a José, resolvieron quitarle la vida; luego que Jesucristo comenzó a descubrir a los judíos su misión, resolvieron éstos quitarle la vida (Juan 11, 47, 53). José despojado de su túnica, echado en una cisterna, de donde salió después con vida, era imagen de la muerte, sepultura y resurrección de Jesucristo. José fue vendido por 20 siclos; Jesucristo lo fué por 30. La ropa de José teñida de sangre, representaba la Humanidad de Jesucristo teñida toda y cubierta de su propia sangre. José esclavo y prisionero en Egipto, era figura de Jesucristo humillado, abatido y hecho esclavo por los hombres. La mujer de Putifar, que solicitó a José a una maldad, no le pudo persuadir; pero tampoco ella quedó persuadida de sus poderosas razones; le quiso detener, y se quedó con su capa entre las manos. La Sinagoga, esposa

infiel y adúltera, irritada de la pureza de doctrina y santidad con que Jesucristo condenaba sus máximas corrompidas, se asió, digámoslo así, del vestido de su carne, y le despojó de él violentamente. José, calumniado falsamente, no abrió la boca para defenderse, y fué condenado sin ser oído y contra toda justicia; Jesucristo, acusado por los Príncipes de los Sacerdotes, guardó silencio tan grande, que causó admiración a su mismo Juez, que lo condenó a morir, no obstante que conocía su inocencia, y las calumnias y envidias de sus acusadores. José en una cárcel entre los dos Oficiales de Faraón, anunció al uno su restablecimiento, y al otro su suplicio; Jesucristo en una cruz entre dos ladrones, concedió al uno la gracia de una viva fe y de una verdadera conversión, y dejó al otro en sus tinieblas e impenitencia. José después, al tercer año de prisión, salió de ella para ser engrandecido y elevado a la mayor gloria; Jesucristo al día tercero de la oscuridad de un sepulcro, resucitó glorioso para entrar en la posesión de su Reino. Todos doblaban la rodilla delante de José, que fué hecho Superintendente de todo Egipto; toda rodilla se dobla al nombre de Jesús, que fué hecho cabeza del cuerpo místico de su Iglesia. José no tenía otro que le precediera, sino el Rey; Jesucristo, en cuanto Hombre, no tiene otro que le preceda sino el Padre (I Cor. 15, 27). Sólo se encontraba vino en Egipto, donde José tenía la autoridad; sólo hay salud en aquella Iglesia, donde reina Jesucristo. Faraón enviaba a José a todos los que le pedían alimentos; nada se puede conseguir sino por Jesucristo, que es el Medianero. Todos, y de todas partes venían a Egipto y a José para comprar trigo; Jesucristo abre los tesoros de la gloria para todos los que quieran comprarla a precio de una fe y piedad sincera, y sean estos los que fueren, sin aceptación de personas".

ENSEÑANZAS DE LA HISTORIA DE JOSE. — *2649.* Buscando enseñanzas morales y religiosas en la historia de José, el pastor Andrés Eschimann halla las siguientes: "1º Del punto de vista moral encontramos una ilustración infinitamente delicada del gran principio que, a la larga, el mal es castigado y la fidelidad recompensada, y sobre todo una altísima idea del perdón, que no es contrario a la justicia, sino que

se superpone a ella. En la actitud de José, reconciliándose con sus hermanos, hay algo que anuncia la parábola del hijo pródigo. 2º Del punto de vista religioso, cierto es que están ausentes las experiencias caracterizadas, profundas; pero un gran pensamiento domina todo el conjunto, a saber, el de Dios que dirige los sucesos y hace servir todas las cosas, aun la maldad de los hombres, al cumplimiento de sus designios. Con discreción está pronunciado el nombre de Dios; pero el pensamiento de éste siempre está allí, y es lo que da a este relato, además de su encanto, una innegable grandeza" (**Dict. Encyc.**, I, p. 680).

2650. Pero si hurgamos con más detención en las páginas bíblicas que estudiamos, ese examen nos sugerirá consideraciones que no honran mucho al héroe que en aquéllas se enaltece. Y en primer término hacemos nuestras estas sensatas observaciones de Reuss: "Los detalles relativos a las entrevistas de José con sus hermanos son conmovedores hasta el punto de hacernos derramar lágrimas de simpatía; pero después de reflexionar, uno no puede dejar de preguntarse, cómo fué que durante los nueve años de su prosperidad y de su poder, nunca pensó José en dar noticias suyas a su anciano padre, de 120 años de edad, en la época de su elevación, a quien su correo hubiera podido alcanzar en algunos días. Interroga si vive todavía; pero no siente prisa de tranquilizarlo a su vez sobre su propio destino. Todo esto (con lo demás que el autor ha dicho anteriormente — véase § 2647 al final) revela una formación más bien popular que artificial del mito" (I, p. 108).

2651. Estas observaciones sobre el censurable proceder de José no han escapado a la ortodoxia, y al efecto, veamos cómo ella las expresa y cómo las justifica o resuelve. El citado obispo Scío escribe al respecto, lo siguiente: "El espíritu humano, contemplando toda la serie de los hechos de José después de su elevación, el porte que tuvo con sus hermanos, y también lo que aquí se dice (Gén. 45, 6), **se halla naturalmente prevenido de pensamientos e ideas poco favorables a la grande virtud de José.** No se dió a conocer José a sus hermanos, sino en el segundo año de la hambre, y por consiguiente en el noveno de su elevación, cuando ya habían pasado los sie-

te de abundancia. ¿Pues por qué dilató tanto tiempo dar aviso a Jacob de que vivía y en tan alta dignidad aquel hijo a quien tanto amaba y que creía muerto? ¿Por qué en lugar de apresurarle una noticia de tan extraordinario placer, parece que sólo atiende a redoblarle las penas, deteniendo en prisiones a Simeón, y haciendo alarde de querer detener también a aquel Benjamín, que era la vida de su padre? ¿Por qué no acudir desde luego al mantenimiento de su familia en tiempo de una extrema carestía, que se extendía a Canaán, en donde sabía que moraba? ¿Sería acaso por temer algún peligro o catástrofe, si descubría cuál era su nación? Y aunque esto fuera cierto, ¿no debía hacer sacrificio de unos lazos y obligaciones tan estrechas y fiar el suceso a la Divina Providencia? **Si estas reflexiones recayesen sobre un hombre vulgar, condenaríamos sin balancear una timidez y una política que al parecer prevalecen sobre los sentimientos de la religión y de la naturaleza;** pero teniendo por objeto a un hombre, favorecido particularmente del cielo, como lo acreditan todos los sucesos de su vida, **bajando la cabeza, adoremos los ocultos juicios de la Eterna Sabiduría, y conociendo nuestros cortos alcances, confesemos nuestra ignorancia, y que José se gobernó en todo por particular movimiento e inspiración del Señor".**

2652. Este es un claro ejemplo de cómo la ortodoxia no puede ser juez imparcial de lo que se expresa en la Biblia. El prejuicio de que ésta es un libro divinamente inspirado, impide que se formulen condenaciones sobre hechos censurables contenidos en sus páginas que el autor acepta o admite implícitamente como aprobados o sugeridos por la divinidad. Medítese detenidamente en lo que hemos subrayado en el transcrito párrafo de Scío, y se verá la diferencia que hay entre el creyente que acalla las protestas de su conciencia ante notorias indignidades, y el crítico independiente que sólo escucha y se rige por los dictados de su razón. Por esto, al anotar el pasaje Gén. 44, 5 en el que José alecciona a su intendente para que vaya tras sus hermanos, que regresan con Benjamín, y les diga: "**¿Por qué habéis vuelto mal por bien? La copa que habéis hurtado es aquella en que bebe mi amo y con la cual practica la adivinación**", — escribe Scío: "En todo este hecho que aquí se nos refiere no mintió José. Mentir es hablar contra

lo mismo que se piensa, con el fin de engañar a aquel con quien se habla ... Esto no obstante es necesario confesar que este proceder de José, aunque exento de mala fe, no es un ejemplo que se deba autorizar generalmente para la práctica. Hay grandes tesoros que se ocultan en esta superficie que aquí registramos; y el designio del Espíritu Santo en estos sucesos, que leemos, no es tanto proponernos ejemplos que imitar, como **misterios** que debemos adorar, siendo cortas nuestras luces para formar idea de su grandeza". Como se ve, la ortodoxia, cuando encuentra en el libro para ella sagrado, algo que choca su razón, se escuda en un refugio verbal: con la palabra **misterio** (y ¡qué a menudo la repite!) resuelve todas sus dificultades.

2653. De acuerdo, pues, con ese cómodo criterio de acatar a pie juntillas todo lo que se enseña en las Sagradas Escrituras, confesando, por lo tanto, que "José se gobernó por particular movimiento e inspiración del Señor", se comprenderá que al considerar las medidas administrativas de este hijo de Jacob, reseñadas en § 2646, formule Scío este juicio ditirámbico a su respecto: **"José dió muestras en este lance del más hábil y prudente Ministro que se ha conocido en todos los siglos, cuyas luces le venían del cielo"**. Pero aquéllos que se guían sólo por la razón, no pueden menos de discrepar con semejante opinión. En efecto, todas las naciones civilizadas y democráticas modernas aceptan hoy los principios sustentados en la "Declaración de los Derechos del Hombre" promulgada por la Asamblea Nacional Constituyente de la Revolución Francesa, (1) según los cuales el fin de todo Estado es garantizar y defender la libertad humana, reconociéndose a la vez que la soberanía reside esencialmente en el pueblo. "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos", dice el primer artículo de la citada Declaración. Pues bien, la célebre administración de José, —el Ministro, que "se gobernó en todo por particular movimiento e inspiración del Señor"— consistió en aprovechar la calamidad pública de un hambre espantosa, persistente durante siete años, para concluir con las libertades de los egipcios y transformarlos en esclavos del fa-

(1) Véase **La Libertad a través de la Historia**, págs. 242 y ss.

raón. Si admitimos la historicidad del relato de Gén. 47, 13 - 26, tenemos que llegar a la conclusión que, en contra del aludido juicio de Scío, José fué el más grande explotador del pueblo que "se haya conocido en todos los siglos", pues en vez de ayudar a los individuos a salir airosos de sus dificultades transitorias conservándoles la dignidad de seres libres, utilizó en cambio aquellas calamitosas circunstancias excepcionales para esclavizarlos y despojarlos de todos sus bienes. Resulta así José un héroe digno de ser imitado por dictadores tipo Hitler, Mussolini o Stalin, que menospreciando la libertad de los hombres, persiguen sólo el endiosamiento del Estado. En oposición con la inhumana conducta de José, recuérdese el noble proceder de Nehemías, que en un caso idéntico de carestía, condenó acerbamente a aquellos judíos que obligaban a sus compatriotas a vender sus propiedades y a esclavizar a sus hijos, para comprar trigo y poder vivir, obteniendo de tales usureros la devolución de los bienes que habían adquirido aprovechando la excepcional situación de miseria por la cual éstos últimos atravesaban (Neh. 5, 1-13). Y tanto más irritante aparece el proceder del engrandecido hijo de Jacob, cuanto que de su despiadada finalidad de mercachifle — pues buscaba únicamente apoderarse del dinero y demás bienes de sus subordinados —, descartó o dejó de lado a los sacerdotes egipcios, que profesaban una religión distinta a la de su dios Yahvé, que era su guía e inspirador; pero que constituían, como todos los sacerdocios, un fuerte puntal de la autoridad del soberano. A ellos, los privilegiados, que "recibían del faraón una porción de víveres determinada", continuó José proporcionándoles el trigo, que se juzgaba indispensable para la vida, "por lo que no tuvieron que vender sus tierras" (v. 22), viniendo, en consecuencia, a tenerse como resultado de esa política económica de inspiración yahvista, que en adelante, según el relato bíblico, — fuera del faraón de origen divino y propietario de toda la tierra con excepción de la perteneciente al clero, — hubo en Egipto dos castas sociales, a saber: la sacerdotal, que continuaba disfrutando de sus extensas propiedades territoriales; y la del común del pueblo esclavizado, individuos que habían vendido hasta sus propias personas a causa del hambre, transformados luego en siervos de la gleba,

para que prosiguieran cultivando el suelo faraónico, a fin de que aportaran al tesoro del monarca, la quinta parte de lo que cosecharan. Hoy, en una época de hambre universal (junio de 1946) en que naciones como Inglaterra y Estados Unidos de América reducen al mínimo sus propias reservas alimenticias, para poder sustentar gratuitamente, o poco menos, a pueblos amenazados de perecer de inanición, resulta chocante el contraste entre esa conducta altruísta y humanitaria y la seguida en un caso parecido, por el poderoso José, "cuyas luces le venían del cielo". Convendrán con nosotros nuestros lectores, que este encumbrado personaje no es un modelo que podamos recomendar a la juventud de los modernos países democráticos.

CAPITULO VI

Las leyendas patriarcales

CARACTER ETNICO DE SUS PERSONAJES. — 2654. Hemos terminado sucintamente con el estudio de los documentos J y E escritos en los siglos IX y VIII a. n. e. respectivamente, y con los cuales un redactor muy posterior, aprovechando también el documento P y otros de menor importancia, formó la primera parte del Pentateuco, que nosotros llamamos **Génesis**, de acuerdo con la versión griega de los LXX, y que los judíos denominan **Berechith**, o sea, "Al principio", palabra hebrea con que comienza dicho libro. En los capítulos precedentes hemos examinado las historias de Abraham, Isaac, Jacob y José, y ese estudio imparcialmente realizado, nos ha comprobado que se trata de relatos independientes, desprovistos de verdad histórica, que han sido soldados o combinados en el correr del tiempo. ¿Pero cuál es el verdadero carácter de los personajes que figuran en tales narraciones, y cómo es presumible que éstas se hayan formado? Esto es lo que nos proponemos investigar en el presente capítulo.

2655. Comencemos por notar que ni en Palestina, ni en Egipto, ni en ninguno de los otros países en los cuales se asegura que estuvieron los citados patriarcas, no se ha encontrado la menor constancia de su existencia personal, a pesar de las excavaciones e investigaciones de todo género hechas en el último siglo y que han enriquecido nuestros conocimientos sobre la historia y la prehistoria de esas regiones. Sentado esto, debemos agregar que de los capítulos anteriores resulta evidente el carácter étnico de muchos de los que figuran como personas físicas en las aludidas narraciones patriarcales. Recordemos, en efecto lo siguiente:

1º En cuanto a los antecesores de Abraham, a partir de Noé, que figuran en los capítulos 10 y 11, 10-26 del Génesis, léase lo que dejamos dicho en § 2251-2254.

2º Los pretendidos sobrinos de Abraham, hijos de su hermano Nacor, son en su mayor parte denominaciones étnicas, § 2254.

3º Abraham tenía un sobrino llamado Lot, hijo de su hermano Harán (11, 27) con quien vino de Mesopotamia a Canaán (12, 5). A causa de una contienda entre los pastores de Abraham y los de Lot, se separaron tío y sobrino, quedándose aquél en el centro de Canaán, y éste en las ciudades del llano, al Sur del Jordán, (13, 5 - 13). Pocos momentos antes de la destrucción de Sodoma, Yahvé hace escapar a Lot y a sus dos hijas de esta ciudad, quienes se fueron a habitar en una cueva de la montaña, donde, en virtud de un incesto, físicamente imposible, **"las dos hijas de Lot concibieron de su padre"**, y la mayor dió a luz a **Moab** (en hebreo, **me'ab**, "del padre"), padre de los moabitas; y la menor, a **Ammón** (en heb. **ben'ammi**, palabras que, en opinión de **L.B.d.C.**, no deben significar "hijo de mi pueblo", sino, según el árabe, "hijo de mi padre"), **padre de los ammonitas, que subsisten hasta hoy** (19, 30-38). Tenemos aquí, pues, una vez más, dos nombres individuales, **Moab** y **Ammón**, en los que se ha personificado a dos pueblos, enemigos de los israelitas, y con los cuales éstos estuvieron en constante guerra, cuyos nombres, según la etimología popular, permitía atribuir a esas naciones un origen vergonzoso.

4º Ismael, el hijo que tuvo Abraham de la esclava Agar (§ 2279), se casó con una egipcia (21, 21), y en 25, 13-15, se nos da **la lista de sus 12 hijos, designados según el orden de su nacimiento**: Nebayot, su primogénito, luego Kedar, Adbeel, Mibsam, Mishma, Duma, Massa, Hadad o Hadar, Tema, Yetur, Nafish y Kedma. Pero en seguida se agrega: **"Estos son los hijos de Ismael, tales son sus nombres en sus aldeas o ciudades y en sus campamentos o aduares: doce príncipes, jefes de otras tantas tribus"** (v. 16). Resulta, pues, que primero se reconoce que **esos hijos son tribus**: unas sedentarias, que habitan en **aldeas o ciudades**; y otras nómades, que viven en **campamentos o aduares**; y al final, combinando la concepción

individual y la colectiva, se los considera como **príncipes, jeques o jefes de tribus.** Tales nombres se refieren realmente a tribus que habitaban el Norte de Arabia, de las cuales las más conocidas son: la de **Nebayot,** identificada con los nabateos, que, en las épocas griega y romana, formaron un importante reino al S.E. y al E. de Palestina; y **Yetur** o los **itureos,** que más tarde colonizaron el Líbano (cf. Luc. 3, 1; **L.B.d.C.**). Este carácter étnico de la descendencia de Ismael ya se deduce de las palabras que le dirigió Yahvé a Agar, en el desierto relativas a Ismael: "**Será como un asno salvaje... morará en frente** (o al Este) **de todos sus hermanos**" (16, **11, 12**), reproduciéndose esta última parte de la predicción divina, después de indicarse la ubicación de las tribus que tenían a Ismael por antecesor: "**Se estableció en frente de todos sus hermanos**" (25, **18**).

5º Abraham tuvo de su mujer Ketura, seis hijos (25, **1, 2**), que son tribus del desierto arábigo, las que se consideraban parientas de los israelitas y de los ismaelitas (§ 2305). Entre esas poblaciones, las más conocidas son: **Madián,** o sea, los madianitas, establecidos en la época mosaica al E. del golfo Eleanítico; y las que figuran como hijos de Yocsán, o sea, nietos de Abraham: **Sheba** o **Seba, los sabeos,** que por el siglo VIII a. n. e. fundaron un reino importante al Sur de Arabia; y **Dedán,** pueblo comerciante, vecino de Edom. Según 10, **28, Sheba** era hijo de Yoctán, descendiente de Sem; pero según 10, **7, Sheba** y **Dedán** eran bisnietos de Cam (**L.B.d.C.**)

6º Isaac tuvo de Rebeca dos hijos mellizos: **Esaú** y **Jacob.** Antes de que ésta los diera a luz, Yahvé le anuncia que **esos hijos son dos naciones, dos pueblos** (Gén. 25, 23; § 2309, 2322), lo que se confirma con otros pasajes como los siguientes: A) **Esaú es el país de Edom** (36, **1, 8, 19**). Esaú tuvo 12 descendientes legítimos divididos en 3 ramas; 5 de la rama de su esposa Ada, 4 de la de Basemat, y 3 de la de Oholibama (§ 2321). Ahora bien estos 12 descendientes, que concuerdan con los 12 hijos de Jacob, no son realmente personas, sino clanes edomitas (en Gén. 36, **15 - 19,** el redactor los denomina "jefes de clan de los hijos de Esaú"). En el v. **12** se cita además otro nieto de Esaú, **Amalec,** o sea, los amalecitas; pero como éstos eran una tribu nómade, que vivía del pillaje, aparece

Amalec, en el cuadro genealógico de Esaú, como descendiente espurio del hijo de éste, llamado Elifaz, con su concubina Timna. Al final de ese cap. 36 se dice: "**He aquí, con sus nombres, la lista de los jefes de clan** (1) **de Esaú, ordenados según sus clanes y sus lugares de residencia** (y sigue una enumeración de 12 nombres de jefes). **Tales son los jefes de clan de Edom, ordenados según sus residencias en el país que poseen. Esaú es el padre de los edomitas**" (o idumeos, vs. 40 - 43, traducción de **L.B.d.C.**). — B) **Jacob es el pueblo de Israel.** Hemos visto que dos veces Yahvé le cambió a aquél su nombre por éste (32, 28; 35, 10; § 2356, 2361). **Los doce hijos de Jacob son las doce** tribus de **Israel**; en cuanto a la poderosa tribu de José "la casa de José", se subdividió después en dos: la tribu de **Efraim** y la de **Manasés**, por lo que ambas figuran como **hijos de José** (§ 2049 - 2063, 2322, 2338 - 2341, 2637). El capítulo 49 del Génesis que comienza expresando que Jacob llamó **a sus hijos** para anunciarles lo que les ocurriría al fin de los días o de los tiempos, después de relatar las supuestas palabras poéticas del patriarca, añade al final de ese poema: "**Todas éstas son la tribus de Israel, en número de doce.** Esto fue lo que les habló su padre. Y los bendijo a cada uno con una bendición particular" (v. 28). En la primera parte subrayada de este versículo se confiesa, pues, sin rodeos que los pretendidos **hijos** de los vs. **1** y **2, son la tribus de Israel.** Opina **L.B.d.C.** que esa primera parte debe ser agregado de un glosador, y añadimos nosotros: que el tal quiso corregir la ficción de personificar colectividades; pero hizo una confusa amalgama con lo que sigue, de modo que puede decirse que la enmienda le resultó peor que el soneto.

2656. Del párrafo precedente resulta con luz meridiana que los personajes nombrados, de las narraciones patriarcales, no fueron individuos de carne y hueso, sino seres imaginarios que representaban naciones, tribus, clanes o ciudades, seres inventados para explicar el parentesco existente entre estas agrupaciones humanas u otros hechos relacionados con las mismas. Esa manera de proceder descansa en la errónea con-

(1) El Diccionario de la Academia Española ignora que **clan** es una reducida tribu de pocas familias. Véase la obra de MORET y DAVY, **De los clanes a los imperios.**

cepción histórica del origen de los pueblos, que los israelitas, lo mismo que la mayor parte de las naciones de la antigüedad, se habían formado, suponiendo que los Estados o las tribus provenían del simple desarrollo de familias (§ 2252). "Esta concepción, dice Kuenen, se muestra en el uso de expresiones tales como éstas: **la casa de Israel, los hijos de Edom,** etc. Cuanto más remontaban en el pasado, más disminuído se figuraban el clan, hasta que al fin de cuentas llegaban al padre de la tribu o del pueblo entero, progenitor al que naturalmente conferían las mismas particularidades de carácter que habían notado en sus descendientes. A tal punto estaban acostumbrados los israelitas a esta concepción genealógica de los pueblos y de las tribus, que gran número de listas genealógicas del Antiguo Testamento presentan nombres de países o de ciudades como siendo personas" (VERNES, p. 72). Confirmando lo expuesto, escribe Bertholet de acuerdo con Ed. Meyer: "La reducción de toda la etnología a una genealogía, como si cada pueblo y cada ciudad proviniera del crecimiento de una sola familia, tiene algo de puramente pueril. Es el resultado del pensamiento mítico que trata de comprender todo lo existente, — las relaciones sociales así como las cosas del mundo exterior, — como producido por la procreación" (p. 322). Los héroes, pues, de las historias patriarcales son personalidades étnicas, por lo general, **epónimos** de grupos, palabra ésta de origen griego, que significa "el que da su nombre a algo", ya sea pueblo, tribu, período, época, etc. Por lo tanto puede afirmarse, como dice Ragozín, que cuando manifiesta la tradición que el antepasado epónimo o fundador de la ciudad, dió su nombre a ésta, **lo contrario fue lo que realmente sucedió**, pues se aplicó a aquél el nombre de la ciudad. En cuanto a los nombres de Abraham y de Isaac, nótese que si bien no son epónimos, en cambio configuran también individualidades étnicas, ya que de ellos proceden tribus o naciones. En consecuencia, probado ampliamente como está, que los israelitas se valían del procedimiento de ficticias genealogías humanas (p. ej. en Gén. 10), para indicar el origen o las relaciones de los pueblos de su época, hay que llegar a la lógica conclusión de que también Abraham e Isaac, son personajes míticos, como todos los demás que hemos reseñado anteriormente (§ 2655).

HIPOTESIS DE WESTPHAL SOBRE LAS HISTORIAS PATRIARCALES. — 2657. Un escritor ortodoxo moderno, el profesor protestante y doctor en teología, Alejandro Westphal, que trata de conciliar la fe bíblica con la ciencia, y que admite la existencia de documentos de distintas épocas en la formación del Pentateuco, se resiste a aceptar que los patriarcas carezcan de realidad histórica. Se basa para ello en la veracidad del cap. 14 del Génesis, diciendo: "¿Cómo admitir que el autor hiciera **historia** cuando ocasionalmente hablaba de Amrafael o de Kador - Laomer, y **novela** cuando describía los héroes mismos de su raza y de su libro?"; y además en esta otra consideración: "tiene que haber habido algún personaje descollante anterior a Moisés, que para allanar el camino de éste, hubiera elevado la mentalidad de los hebreos por encima de las supersticiones contemporáneas, y hubiera fijado inmutablemente en los corazones, la fe en un Elohim justo y omnipotente: ese hombre fué Abraham" (**Jehovah**, ps. 108, 110).

2658. A esto contestamos: en cuanto a la verosimilitud del cap. 14 del Génesis, nos remitimos a lo dicho a su respecto en § 2265 - 2271, recordando aquí tan sólo que dicho capítulo proviene de distinta fuente que las demás páginas de los relatos patriarcales. Y en cuanto al segundo argumento, observaremos únicamente: 1º que entre Moisés y su pretendido precursor, hay por lo menos, cinco siglos, espacio demasiado grande para que el pueblo no hubiera vuelto a caer en sus supersticiones; 2º que sobre la religión de los hebreos en tiempo de Moisés nos atenemos a lo ya dicho, (cap. V del tº I); y 3º que en ninguna parte de la historia de Abraham se nos presenta éste como el fundador de una nueva religión, ni menos realizando la obra que supone Westphal. Tan quimérica es esta suposición, que ni siquiera transmitió aquel patriarca su fe a sus hijos, pues, con excepción de Isaac, todos los demás fueron paganos. Sin embargo, a pesar de sus argumentos, Westphal no puede menos de confesar que "**el carácter étnico de la historia de los Abrahámidas es innegable en ciertas partes.** Se ve muy claramente que la preocupación del autor es, en ellas, la de explicar y justificar la historia de los pueblos por su origen". Y concluye diciendo: "**Todo lo que la ciencia**

tiene el derecho de pedirnos, — y nosotros de buena gana lo concedemos — es que dejemos de lado en nuestra reconstrucción de la historia patriarcal, los relatos en los cuales se descubre muy visiblemente la preocupación étnica, como por ejemplo, ciertos episodios de la vida de Lot, de Agar y de Ismael, de Esaú, de Rubén y de Judá, de Simeón y de Leví" (Ib. ps. 106. 110).

2659. Esta manera de razonar es completamente inaceptable, pues si una buena parte de esa historia, según los ejemplos indicados, la constituyen mitos de carácter étnico, no se ve con qué razón se va a considerar en otras partes del relato, a esos mismos personajes, como seres reales, y que lo que de ellos nos cuenta el Génesis, sea la biografía auténtica de los mismos. Si Esaú es el país de Edom, y su hermano Jacob es el país de Israel, ¿cómo vamos a aceptar que Rebeca, la madre de ellos era una mujer, y en consecuencia, todo lo que se nos narra de los antecedentes de su matrimonio? ¿Por qué dejar de lado los episodios que revelan el carácter étnico de los personajes, y que tanto molestan a la ortodoxia, si son precisamente ellos los que nos muestran que los tales personajes no fueron individuos reales, como nosotros, sino entes de ficción creados para comprobar determinadas tesis? ¿No es absurdo pretender que se acepte el extraño hibridismo de que en una narración histórica, los héroes de la misma unas veces sean hombres y otras, tribus o pueblos?

LA OPINION DE SAN PABLO SOBRE LOS PATRIARCAS. — 2660. Al sostener, pues, que los personajes descollantes de la historia patriarcal son personificaciones de lugares, clanes, tribus o pueblos, no formulamos una mera hipótesis, sino que nos colocamos en el terreno firme de los hechos, puesto que eso es lo que nos dicen sin rodeos los textos, y porque a ese resultado se llega estudiando con detención las narraciones del Génesis. Indudablemente que esta conclusión parecerá a algunos creyentes una herejía, habituados como estamos desde la infancia, en los países de civilización cristiana, a leer en los libros de Historia Sagrada o en los Manuales de Instrucción Religiosa, que los patriarcas fueron seres reales, y que hay que tomar como verdades inconcusas, todos los

detalles que se nos dan en sus biografías. Esa también era la creencia de los que las compilaron en el Génesis, y sin embargo, no es eso lo que se descubre en tales textos. Pero a fin de disipar los escrúpulos ortodoxos de más de un lector, recordemos que para ciertos escritores inspirados del Nuevo Testamento, por lo menos algunos de los episodios de la historia patriarcal, no encierran hechos reales, sino alegorías. Así, para el autor de la epístola a los Hebreos, el rey - sacerdote Melquisedec, del cap. 14 del Génesis, no es una persona, sino un símbolo, una idea (§ 2271). y lo mismo opina el apóstol Pablo de Agar, Sara, Ismael e Isaac, que tan importante papel desempeñan en la historia de Abraham. En efecto, ese apóstol escribe a los Gálatas, lo siguiente: "Decidme los que deseáis estar bajo la Ley, ¿no oís la Ley? Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos, el uno de la esclava (Ismael) y el otro de la mujer libre (Isaac). Mas el de la esclava nació según la carne; empero el de la mujer libre, en virtud de la promesa. LAS CUALES COSAS SON DICHAS ALEGORICAMENTE, PORQUE ESTAS DOS MUJERES SON DOS PACTOS; el uno que dimana del monte Sinaí, y engendra hijos para servidumbre, es Agar. PORQUE AGAR ES EL MONTE SINAI, EN ARABIA, y corresponde a la Jerusalén actual, porque ésta es esclava con sus hijos. Empero la Jerusalén celestial es libre, la cual es nuestra madre" (4, 21 - 26).

2661. Aun cuando éste sea un argumento de visionario, como expresa Loisy, sin embargo, aquellos que acatan ciegamente las doctrinas de Pablo, tienen que reconocer que todo lo que en el Génesis se nos describe con tan vivos colores de la historia de Agar y de Sara, la mujer de Abraham, no son hechos reales, sino ficticios, meras alegorías, con las cuales el escritor inspirado del Génesis, envolvía profundos misterios que se iban a poner en claro muchos siglos después. Sin duda alguna que a nosotros los profanos, nunca se nos hubiera ocurrido que Agar es el monte Sinaí en Arabia, que Sara es la Jerusalén celestial, que estas dos mujeres son además dos pactos o alianzas, y que Ismael, el nacido según la carne, el hijo de la servidumbre, representa a los judíos, que siguen siendo esclavos de la Ley, mientras que Isaac, que no nació de la carne sino que nació de la promesa, es decir, por la intervención

directa de Yahvé, **representa a los cristianos**, los cuales están libres del yugo de la legislación mosaica. Y como Ismael, el hijo según la carne, perseguía a Isaac (§ 2280), el hijo según el Espíritu (persecución de la que no se habla en el Génesis, y que es una adición a la leyenda de Agar tomada de la tradición rabínica), así también los judíos perseguían a los cristianos cuando escribía Pablo, por lo cual éste declara justificado lo que dice la Escritura: **"Echa a la esclava y a su hijo, porque no heredará el hijo de la esclava con el hijo de la mujer libre"** (4, 28 - 31). Acéptese o no la transcrita interpretación alegórica, lo cierto y positivo es que todos los que acatan la autoridad doctrinaria del apóstol Pablo, tienen que reconocer que la biografía de Abraham es un cuento piadoso, y por lo tanto, no siendo **Sara** una mujer, sino un pacto o una ciudad ideal, y no siendo igualmente **Agar** una esclava, sino otro pacto o el monte Sinaí de Arabia, forzoso nos es concluir que **Abraham** tampoco es un ser real, como ya lo habíamos inferido al estudiar los demás personajes de la narración patriarcal. Lo que decimos de Abraham es aplicable a Isaac, cuya biografía reproduce en gran parte episodios de la de Abraham o de la de Jacob (§ 2323, 2324).

LOS PATRIARCAS CONSIDERADOS COMO HEROES MITOLOGICOS Y FUNDADORES DE SANTUARIOS. — 2262. Además del indiscutible carácter étnico de muchos de los principales personajes de las leyendas patriarcales, gran parte de los escritores modernos que abordan con criterio científico la crítica bíblica, entienden que las grandes figuras de esas narracciones, fueron héroes de leyendas de fundación de santuarios, llegando algunos hasta admitir que fueran dioses de los mismos. Así, Lods, — estudiando los poemas de Ras Shamrá (§ 79), y especialmente la leyenda de Keret (§ 2253), rey de los sidonios, al cual el dios supremo, **El**, le ordena hacer la guerra a la mujer de un personaje divino **Teráh**, dándose la batalla en el Negeb, al Sur de Palestina, región en la que los relatos tradicionales colocan la residencia preferida de los tres principales patriarcas —, se pregunta si no es muy verosímil que Teráh, originariamente figura divina, haya sido transformado por la tradición israelita en un

héroe humano, antecesor de la raza. Se inclina dicho escritor a una respuesta afirmativa, basándose en que el testimonio de los citados poemas sobre **Teráh** dan nueva razón para pensar que el elemento propiamente mitológico debió, en parte, entrar en la formación de los relatos que circulaban sobre los antecesores de Israel. Corrobora esta solución, el hecho de que los patriarcas figuran en la tradición como fundadores de los antiguos "altos" o santuarios más venerados en Palestina, a saber: Abraham funda el de Hebrón; Isaac, el de Beer-Seba o Beersabé; Jacob, el de Bethel; y José, el de Siquem.

2663. Para Loisy, "la mayor parte de las leyendas patriarcales son originariamente leyendas cultuales concernientes a antiguos santuarios cananeos adoptados por los israelitas. Cada santuario, tanto en Canaán como en otras partes, tenía su dios propio y su leyenda de fundación (como ocurre hoy, agregamos nosotros, con las Vírgenes locales del catolicismo). Nuestros colectores de tradiciones, que ignoraban la centralización del culto de Yahvé en el templo de Jerusalén, no temieron atribuir otros santuarios al dios de Israel y adaptarle la leyenda de ellos, ya identificando el antiguo dios con Yahvé mismo, ya transformando un dios o un héroe local en patriarca antecesor de Israel.... Cualquiera que haya sido el origen de los nombres patriarcales, éstos no fueron en un principio los nombres de los antecesores de los israelitas; pero llegaron a ser tales antecesores, ayudando así a construir la genealogía del pueblo elegido. En esa calidad de héroes ancestrales es que se cuenta de ellos que levantaron aquí un altar, erigieron allá una estela, en otra parte plantaron un árbol o ungieron una piedra, en honor de su dios, consagrando así los lugares de culto que Yahvé, desde la conquista, había usurpado a los dioses de Canaán" (**La Relig. d'Isr.** ps. 22, 23). De acuerdo con lo expuesto, tendremos que esas leyendas más o menos mitológicas se fueron convirtiendo con el transcurso del tiempo, en aventuras heroicas o humanas, que independientes al principio entre sí, se encargaron más tarde los sacerdotes de los santuarios de unirlas por medio de ficticias genealogías, procedimiento éste, como nota Moret, empleado por los fenicios, cananeos y otros orientales para clasificar a sus dioses. Es, pues, muy probable que tales mitos, de pro-

cedencia popular, — con los que se trataba de explicar tanto el parentesco de los pueblos, los hechos, las instituciones y la denominación de parajes, como el origen de los santuarios más venerados —, se desarrollaran en éstos más tarde, suponiéndose que la santidad de los mismos provenía de teofanías o apariciones de la divinidad que allí habían tenido los patriarcas fundadores.

LA HIPOTESIS DE WEILL. — 2664. El escritor contemporáneo Raimundo Weill, en su reciente estudio sobre "**La légende des patriarches et l'histoire**" (1938), después de examinar la literatura legendaria de los fenicios descubierta no ha mucho en las copias de Ras Shamrá (§ 79) en el Norte de Siria, y de analizar las últimas publicaciones de Dussaud y de Dhorme sobre la materia, llega a las siguientes conclusiones:

1º En el personaje de Abraham, tal como resulta del actual relato bíblico, se han fusionado por lo menos tres personajes diferentes, a saber: **a)** uno, antepasado del pueblo israelita y revelador de santuarios palestinos, a la manera de Jacob y de Isaac; **b)** otro, un inmigrado del Norte relacionado con transmisiones religiosas o mitológicas; y **c)** un Abraham, héroe de leyenda divina.

2º En alguno de los poemas fenicios de Ras Shamrá, entre otros el poema de Keret, figura un tal **Terah** o **Etrah**, invadiendo a Canaán e investido de las funciones sobrenaturales de Señor de la Luna (§ 2253, 2662). Dicho personaje tiene un hijo llamado **Seb'aní**, fundador del santuario de Cadés, al Sur de Palestina (§ 359 - 363), y del santuario de Asdod en la costa Sur de Fenicia, y cuyo nombre significa **el Séptimo**, que recuerda a **Beer - Seba** el "Pozo de los siete" (§ 2292, 2324) santuario cuyo creador fue Isaac, según la tradición israelita. Estos hechos dan a suponer la identidad del **Térah** de la tradición fenicia con **Teráh - Abraham** de la tradición israelita.

3º Las composiciones fenicias, de las cuales las descubiertas en Ras Shamrá son sólo copias, deben ser muy anteriores al año 1500 a.n.e. Los compiladores y compositores de las primeras elaboraciones literarias en Israel conocían la lite-

ratura de la Fenicia próxima y se inspiraron en ella para enriquecer el tejido de sus propias historias míticas. Es muy probable que las tradiciones legendarias que Ras Shamrá y la Biblia tienen en común, procedan de un original cananeo, que quizá remonte muy alto en la primera mitad del II milenario. De todos modos puede afirmarse que la leyenda **teraquita-abrahámica** no es específicamente israelita, sino que ha llegado a serlo en el último período de la misma.

4º En los elementos de esa tradición cananea o pre-fenicia ya estaban unidos los materiales de dos cuerpos legendarios primitivamente independientes: una leyenda de la fundación de santuarios, y otra de la llegada de la migración de la religión lunar de Mesopotamia. Tanto según la Biblia, como según los poemas de Ras Shamrá, la elaboración de esa fuente primitiva fue palestina, como lo revelan los datos geográficos de los lugares en que actúan Teráh y su familia.

5º El hecho de la migración de Abraham, bien que pueda ser un eco del trasplante en Siria de los cultos de Ur en Caldea, tiene un carácter mítico. El traspaso o transmisión de religión no supone un correlativo desplazamiento de pueblos, y por lo tanto debe descartarse la hipótesis de Dhorme de la realidad histórica de que los antecesores de los hebreos partieron de Ur llevando a Harán el culto del dios Luna (§ 2255). Prolongadas relaciones religiosas de las comunidades y transmisiones de tradiciones o cultos, no traen como consecuencia cambios materiales de domicilio. Pero aun aceptando la realidad histórica de esa primera migración, nada prueba que tales inmigrantes hayan sido los verdaderos antecesores de los israelitas. La extensión o transferencia de cultos y creencias, se efectúa, como la de todos los objetos que constituyen la civilización, por la comunicación regular entre los dos mundos interesados: el transmisor y el receptor. Por esto, cuando se pretende que el traspaso de las religiones lunares de Mesopotamia a Harán y de aquí a Canaán fué realmente acompañado de una migración de personas, se forja una **hipótesis inútil**, que debe abandonarse, pues obstaculiza el terreno de la investigación.

6º Los teraquitas tienen el carácter de divinidades lunares y de personajes étnicos, así **Teráh** es la misma Luna;

Harán, hijo de Teráh, es un nombre de ciudad; **Nacor** o **Nahor,** otro hijo de Teráh, que lleva el nombre del padre de éste, es nombre idéntico a la ciudad **Nahur,** capital de distrito atestiguada por los textos paleo - asirios del año 2000 y por los documentos asirios de más baja época; **Serug,** abuelo de Teráh, nombre de la ciudad de **Sarugi** de recientes textos asirios, hoy **Sarug; Sarai,** esposa de Abraham hijo de Teráh, y **Milca** esposa de Nacor hermano de Abraham, son nombres que podrían designar a **Nin - Gal,** la Gran Señora del dios Luna (Gén. 11, 22 - 29). En cuanto a la calidad esencial de **Teráh** como dios lunar, está confirmada por varios de los poemas de Ras Shamrá, de los que resulta además que la invasión teraquita en Palestina descendió del Norte. Como se ve, de toda su familia bíblica, **Abraham** es el único que no tiene correspondencia con localidades o deidades del Eufrates, y eso se debe a que es una figura local de Hebrón, el fundador del santuario de esa ciudad. Fácil es entonces percibir que el Abraham de Hebrón, en un período posterior, fue relacionado con los personajes étnicos y lunares importados del Eufrates, o sea, que la leyenda inmigrada y sus protagonistas fueron soldados a la persona y a la leyenda del antiguo fundador palestino.

7º **Seb'aní** de la leyenda de Ras Shamrá, fundador de los santuarios de Asdod y de Cadés, lo mismo que **Abram** o **Abraham,** nunca fue un pueblo o ciudad de la región de Aram en el Eufrates. Ambos son tan semejantes en la versión fenicia y en la de la Biblia que casi se diría que constituyen una sola figura, bajo dos nombres y en varios lugares, la de un fundador de santuario en la tradición autóctona del Sur palestino, al que en determinado momento, se le impuso como padre a **Teráh,** el dios Luna venido de Carán. El carácter arbitrario y artificial de la sutura de estos dos cuerpos legendarios independientes, muy alejados el uno del otro tanto por la situación geográfica de los lugares de su procedencia como por el significado de los episodios y de las figuras, está acentuado por esta circunstancia: que los personajes así enlazados son por un lado, dioses de la religión lunar llegada del Eufrates, mientras que por otro, son hombres, simples héroes de las leyendas de fundación palestinas. Esa opera-

ción de sutura probablemente tendría por objeto legitimar o naturalizar en Canaán la religión venida del Norte y sus protagonistas.

8º Los que hicieron ese trabajo de combinación literaria, trataron de relacionar la historia del Abraham indígena con otra paralela, similar y también de Palestina, a saber, con la de **Jacob**, el héroe de la leyenda de fundación de Bethel, introducida como la de aquél, en subordinación familiar en el círculo de un dios lunar del Norte. El destino de Jacob se fija entre las gentes arameas de Carán, adonde aquél va a buscar esposa. **Labán** es otro nombre del mismo dios Luna: la Biblia se sirve del femenino **Lebhanah**, "blanca", para designar la Luna, y de este personaje lunar de Carán sale su hija **Raquel**, dada en matrimonio a Jacob. **Raquel**, bajo un nombre distinto, aunque sinónimo, se encuentra en la misma posición de diosa - hija en el panteón lunar del Aram del Eufrates. En efecto, ya el escritor Jensen, en 1906, hizo notar que **Raquel**, que significa "oveja" (§ 94), era idéntica a **Istar** (§ 75), que también significa "oveja", y que los asiro - babilónicos, la consideraban hija del dios - luna **Sin**, poseedor en Carán de un santuario célebre. En esa combinación legendaria, se hizo de Jacob, el yerno del dios Luna de Carán, — llamado **Sin** en el Eufrates y **Labán** en la versión bíblica —, por su casamiento con la hija de este dios, **Istar** aramea igual a **Raquel** del Génesis. La historia, pues, de Jacob, yerno de Labán, presenta una sorprendente analogía de construcción con la historia de Abraham, hijo de Teráh, aunque habiéndose organizado independientemente la combinación de la religión lunar con la religión local, resultó que en Hebrón se tomó al dios Luna bajo su nombre de **Teráh**, y se le entronizó rodeado de su familia, como padre del héroe fundador local, mientras que en Bethel el mismo dios fue recibido bajo el nombre de **Labán**, haciéndose del fundador del santuario no el hijo, sino el yerno de gran extranjero. Sin embargo, tanto en una como en otra combinación, el dios Luna, **Teráh** o **Labán**, era considerado como no habiendo abandonado personalmente su lejano Carán, mientras que en la versión fenicia de Ras Shamrá, Teráh llega a Palestina al frente de todo un pueblo. Pero en ambas combinaciones se siguió el sistema

uniforme de colocar al fundador local en posición de subordinación familiar, a lo menos genealógica, respecto de las grandes figuras divinas de la nueva religión inmigrada.

2665. Tal es a grandes rasgos, pero fielmente reproducida, la hipótesis de Weill, una de las últimas explicaciones que se han dado de la formación de las leyendas patriarcales. Confesamos lealmente que nunca nos han convencido los argumentos basados en la teología mitológica o astral, sino cuando tienen un carácter tal de evidencia, que fuerzan su razonable reconocimiento. La construcción hipotética de Weill nos resulta sumamente aventurada, pues descansa en un hecho no probado, a saber: que desde los comienzos del II milenario hasta época posterior a Moisés, en que se introdujo el yahvismo en Canaán, la religión lunar fue la predominante en Fenicia y Palestina. Sin esa base no se comprende el porqué los sacerdotes o teólogos de los más célebres santuarios cananeos, como el de Hebrón y el de Bethel, se sintieran obligados a modificar las leyendas locales de sus héroes de fundación, relacionando a éstos con el dios - luna, que ya se nos presenta con el nombre de **Sin**, ya con el de **Teráh**, ya con el de **Labán.** Después, estos dos últimos personajes en las narraciones bíblicas no se muestran con caracteres divinos, sino meramente humanos, sin que desempeñen un papel preponderante en el destino de los patriarcas Abraham y Jacob, respectivamente. De Teráh sólo se expresa que un buen día se le ocurrió partir con su familia de Ur de los caldeos a la ciudad de Carán, donde se estableció y murió; y en cuanto a Labán, bien que en su casa se dice que Jacob pasó 20 años, donde se casó y se enriqueció, ahí concluye su intervención en la vida de este patriarca. Weill para apuntalar su tesis de identificación de Raquel con la diosa Istar, tiene que sostener que el casamiento de Jacob se desdobló, pues las mujeres legítimas de éste fueron dos: Raquel y Lea. En cuanto a negar por inútil el dato bíblico de la partida de Teráh y su familia, o sea, el hecho de la inmigración de un conjunto de personas de Ur a Carán, que sería el eco de la transferencia de la religión lunar de aquella metrópoli a esta ciudad, tampoco nos parece aceptable tal negación, pues si bien son muy razonables los argumentos de Weill al sostener que la trans-

misión de todos los frutos de la civilización no implica forzosamente cambio de residencia de las personas, es incuestionable que este cambio trae aparejada aquella transmisión. Así tenemos, p. ej., que los conquistadores españoles y portugueses en América, con sus personas llevaron a ésta sus ideas, su catolicismo; mientras que los inmigrantes sajones del Norte, aportaron sus creencias protestantes. Esto no quiere decir que sea histórico el relato bíblico, sino que muy bien pudiera ser que en él se encontraran involucradas reminiscencias de sucesos de un lejano pasado nebuloso. En resumen, pues, con Lods, — que admite como muy plausible que muchos héroes de la historia patriarcal hayan sido primitivamente dioses y que tal de sus aventuras haya sido, en el origen, un relato mitológico —, podemos afirmar que: "hay que marchar en este terreno con extrema prudencia y guardarse de las exageraciones quiméricas de ciertos sabios, que a cada paso descubren en las historias patriarcales alusiones a la teología astral o que creen encontrar en ellas, en sus más menudos detalles, los mitos de muchos dioses egipcios. Hay, en efecto, una cosa cierta y es que **para los narradores israelitas,** los personajes de las historias patriarcales son exclusivamente seres históricos, antecesores humanos de los pueblos y de las tribus actuales. La mitología, si la hay, no les llegó, pues, sino degradada ya al rango de aventura humana o a lo más heroica" (**Israël,** p. 183).

FORMACION DE LAS LEYENDAS PATRIARCALES. — 2666. Después de todo lo expuesto, y buscando una solución clara, sencilla y racional del problema en cuestión, se puede asegurar con grandes visos de veracidad, que las leyendas patriarcales deben haberse formado en los más venerados santuarios de Palestina, lo que se comprueba por la fidelidad de los datos geográficos que aquéllas contienen, en contraste con la pobreza de los mismos, cuando se trata de Mesopotamia o de Egipto. Son en su mayor parte, creaciones de la musa popular, pues no debe olvidarse que tales historias comenzaron por ser relatos rimados, que fueron aumentándose con nuevos episodios en el curso de los siglos, tomados a veces de las literaturas vecinas, como las de Fenicia o Egip-

to, hasta que más tarde fueron prosificados en las historias que hoy llamamos **documento yahvista** y **documento elohista.** No sería extraño que hayan tenido su origen y que adquirieran después su mayor desarrollo en los santuarios cananeos, transformados posteriormente, cuando la instalación del pueblo de Israel en Canaán, en santuarios nacionales, ya que cada uno de éstos se jactaba de haber sido fundado por un determinado patriarca. Opina Toussaint (p. 200) que así como en cada ciudad de Roma y Grecia se evocaba anualmente la memoria de su fundador, con ceremonias sagradas en el curso de las cuales se recitaba algún himno o poema en su honor, así también **es probable** que lo mismo ocurriera en las ciudades y santuarios de Canaán, y que de esos panegíricos hubieran salido la mayor parte de las leyendas patriarcales, que antes de formar parte de la historia de Israel, fueron cantadas o recitadas en verso por los aedas y narradores de la nación (Ex. 13, 14). Esos relatos están mezclados con reminiscencias históricas, como los lejanos recuerdos de la primitiva vida nómade y pastoril de los antecesores, y como las tradiciones de que éstos provenían de Ur en Caldea, de donde habían traído sus **terafim**, su culto y sus dioses, o como los relatos sobre tratados y alianzas familiares celebrados entre los israelitas y los arameos, alianzas que éstos tenían que efectuar con todos los países desde Babilonia hasta Egipto, cuando realizaban en grandes caravanas el comercio entre estos imperios (**R. H. R.** t° 108, ps. 35, 36). Quizá algún nombre no epónimo, como el de Abraham, no sea nombre de fantasía, y haya sido llevado por algún antiguo jefe, jeque o santón célebre, cuya memoria se perpetuó a través de las edades, aureolada con los brillantes resplandores que le prestó la imaginación popular; pero, como dice muy bien Kuenen, "no se trata ahora de saber si un día existieron individuos de ese nombre, sino si los antecesores de Israel y de los pueblos vecinos que el Génesis pone en escena, son personajes históricos; y es a esta cuestión a la cual respondemos negativamente". Loisy supone en la base de los documentos yahvista y elohista, antes de su amalgama en una redacción común, el trabajo de un escritor que delineó un primer cuadro al combinar y redactar, con más o menos originalidad, las leyendas conserva-

das en la memoria de los recitadores, insertando en ellas los antiguos cantos populares, y hasta reproduciendo algunas piezas anteriormente escritas. Este primer esbozo habría sido después completado o retocado por personas animadas del mismo espíritu que el primer redactor y que pertenecían, por así decirlo, a su escuela (**La Rel. d'Isr.** ps. 23, 24).

2667. En los orígenes de la poesía épica francesa, encontramos ejemplos que nos muestran claramente cómo remotas tradiciones nacionales pueden originar en el comienzo de la vida de los pueblos, leyendas maravillosas, de las cuales ha desaparecido por completo la base histórica que pudieran tener. Recuérdese, por ejemplo, el origen de los poemas del ciclo bretón. Según antiguas tradiciones, Arturo, rey de la Gran Bretaña, en el siglo VI de nuestra era, luchó valientemente contra la invasión sajona, hasta que al fin fué vencido y muerto en una batalla definitiva. "Los bretones, escribe Grenier, se refugiaron después en el país de Gales, en Cornuailles y en la península Armórica; y apegados piadosamente a los recuerdos de su independencia, hicieron del rey Arturo el símbolo de la resistencia nacional, la personificación viviente de la patria perdida y siempre llorada. Concentradas en él todas las leyendas preexistentes y posteriores, célticas u otras, ese personaje llegó a ser el núcleo de un vasto movimiento poético que terminó en la constitución de la epopeya bretona. Según la leyenda, Arturo no murió en el combate contra los sajones. Transportado por el hada Morgana a la isla de Avalón, debe volver un día para libertar a los bretones. En la ciudad de Caerleón fundó la orden caballeresca de la Tabla Redonda, cuyos miembros, iguales entre sí en derechos y deberes, se sentaban sin distinción de linaje en torno de una mesa circular. De su corte parten intrépidos y arriesgados caballeros, enderezadores de entuertos, vengadores del huérfano y de la viuda, defensores del derecho y de la verdad, héroes místicos y galantes a la vez. Los prodigios nacen a su paso: atraviesan bosques poblados de leones, leopardos y tigres, valles habitados por escorpiones, culebras y serpientes cuyas bocas echan llamas; castillos encantados se levantan ante ellos; a su vida se mezcla todo un mundo de demonios, hadas y encantadores. Van en busca del Santo Graal, vaso

misterioso en que José de Arimatea recogió la sangre del Salvador y que sólo puede ser hallado por un caballero perfectamente puro. Su descubrimiento debe presagiar la emancipación de la Gran Bretaña" (1). Nótese cómo la leyenda, en el espacio de pocos siglos, ocultó completamente todo lo que pudiera haber de real en la base de la misma.

2668. Pues bien, algo semejante debe haber ocurrido en la formación de las leyendas patriarcales. Estando los epónimos del pueblo o de la tribu expresados por individuos que se casaron y cuya prole de nombre individual fueron otros pueblos o tribus vecinos, era lógico llenar el cuadro, suponiendo que sus ocupaciones y su género de vida eran como los del común de las personas de su época, aunque se distinguieran de éstas por la protección especial que les dispensaba el dios nacional, quien conversaba y comía familiarmente con ellos. La historia de Filemón y Baucis, como ya lo hemos dicho (§ 2286), tiene más de un punto de contacto con el relato del capítulo 18 del Génesis, y la de Ifigenia, lo tiene con el sacrificio de Isaac. "La forma misma de estos relatos, observa Toussaint, llenos de episodios maravillosos, que se reducen todos a incidentes personales, no difiere en nada de la manera común a los historiadores de la antigüedad, como Tito Livio, Polibio y Tácito, cuando cuentan los orígenes de su pueblo. En ambos casos se refieren sin crítica ni comentario los dichos que circulan desde innumerables generaciones en los medios en que florecen el cuento y la anécdota y donde no agrada la realidad histórica, ni lo general, ni lo abstracto, sino, por el contrario, los pequeños detalles de la vida privada, los rasgos mordaces, los equívocos, las aliteraciones, las paranomasias, las etimologías que resumen la vida de un personaje y su destino. Los recuerdos de las tribus, tanto los de sus comienzos como los de su evolución histórica, se concentran en la persona de sus epónimos, del antecesor real o ficticio del que pretenden salir por vía de filiación directa, artificio literario que está bien representado en la bendición de Jacob, (Gén. 49; § 2049 - 2063). En la vida privada de ese personaje - tipo se resumen o reflejan las fases del desarrollo de la tribu

(1) **Historia de la Literatura Francesa**, ps. 12 y 13.

y sus maneras de sentir tradicionales" (ps. 196, 197). Tal es también nuestra opinión, y por eso terminaremos este tema, manifestando con Reuss, que las historias patriarcales "son el producto, no del estudio y la reflexión, sino de la necesidad inconsciente de dar vida y colores a ideas más o menos flotantes y nebulosas. Que en el fondo de esos idilios haya algún vago recuerdo de antiguas relaciones, hostiles o amistosas de las tribus entre sí, pudiera ser muy bien; pero es imposible de probarlo y de retraducir la poesía en historia" (I, ps. 108, 109).

CAPITULO VII

El libro de la alianza

CODIGOS PRIMITIVOS. — 2669. Entre los documentos insertos en las recopilaciones yahvista y elohista, hay dos que por su especial importancia, merecen que les consagremos capítulo aparte. En la primera de esas compilaciones se encuentra **el decálogo primitivo** (Ex. 34, **10 - 27**), al que se le suele llamar **el segundo decálogo**, porque en el libro del Exodo viene después del que se halla en el capítulo 20, que es el clásico, o más conocido, al que por antonomasia se le da ese nombre. Como al estudiar el uno, forzosamente tenemos que estudiar el otro, y como este último es posterior en varios siglos a aquél, comenzaremos nuestro estudio por el código que encierra el elohista (Ex. 20, **23** - 23, **19**), que los críticos designan por la letra C, y que es llamado el **"Libro de la Alianza"** en Ex. 24, **7**. Esta denominación es indudablemente equivocada, puesto que debe aplicarse en realidad al citado decálogo primitivo, que en un principio había ocupado el lugar de aquel código.

EL LIBRO DE LA ALIANZA. — 2670. Organizado fuertemente el Estado israelita bajo los gobiernos de David y Salomón, se sintió la necesidad de recopilar y poner por escrito muchas disposiciones que de antaño se venían transmitiendo oralmente y que eran aplicadas en los juicios como derecho consuetudinario. A ellas se agregaron probablemente muchas otras surgidas por el nuevo orden de cosas, y especialmente por la desigualdad social, que trajo la aparición de una poderosa clase de personas enriquecidas en el comercio y en la industria o en las fructuosas expediciones militares de la época de David. Esa clase de ricos, cuyo lujo y poderío contrastaba con la situación general del pueblo y con las

antiguas costumbres igualitarias, carecía de mayores escrúpulos para aumentar su fortuna, y de ahí la necesidad de establecer en un código preceptos para proteger especialmente a los débiles. Ya veremos que los grandes profetas del siglo VIII iniciaron una vigorosa campaña en el mismo sentido, para combatir esos abusos y hacer que primara la equidad y la justicia en las relaciones sociales. La idea no era nueva: ya al fin del tercer milenario el célebre rey Hammurabí, de Babilonia, promulgó su célebre código "para hacer prevalecer la justicia en el país, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprima al débil, y para dar seguridad a los huérfanos y a las viudas" (§ 13).

2671. Es difícil clasificar las disposiciones del Código de la Alianza, las que se encuentran hoy mezcladas en desorden, a causa de las modificaciones, adiciones, supresiones y retoques que han sufrido al pasar por tantas manos, desde que fueron redactadas, hasta tener su colocación actual en el libro del Exodo. Se puede tentar el agruparlas bajo estas rúbricas: 1º Leyes civiles; 2º Leyes penales; 3º Recomendaciones a los testigos y jueces; 4º Preceptos humanitarios o de moral social; y 5º Preceptos relativos al culto o a la religión en general. Las tres primeras clases de preceptos, llamados **mispatim** (§ 184), son reglas de derecho principalmente tomadas de los cananeos, quienes a su vez los habían sacado del referido Código del rey Hammurabí, que para la formación de esa obra utilizó la antiquísima legislación de los sumerios, ya en vigencia 1.500 años antes de Moisés, o sea, las leyes de Urukagina, último rey de Lagash, por los años 2750 a 2800 (véase nuestra obra **"La Libertad a través de la historia"**, ps. 15 - 19). Esos preceptos jurídicos se asemejan además por el fondo y por la forma al código de los hititas, de mitad del siglo XIV, y a las leyes asirias recopiladas (1400 - 1200). Corresponden a las **leyes**, mencionadas en Ex. 24, 3, mientras que las demás prescripciones, o sea, los **debarim**, corresponden a **"las palabras de Yahvé"**, del mismo texto. Es natural suponer que los divulgadores de los principios jurídicos del Código de Hammurabí (del que se hicieron numerosas copias, según lo comprueba el hecho de haberse encontrado fragmentos de ellas en la biblioteca de Asur-

banipal) y de los de las demás recopilaciones citadas, hayan sido los escribas palestinos, de los que hemos hablado anteriormente (§ 86). En efecto, los escribas por el hecho de saber leer y escribir, (cosa rara en aquella época), eran funcionarios encargados de la correspondencia política con los Estados vecinos, a la vez que desempeñaban el cargo de archiveros y podían cultivar y recoger muchas tradiciones históricas y difundir prescripciones de legislaciones extranjeras. Había ciertas poblaciones donde debían prepararse para la profesión de escribas, y así, nota Bertholet (p. 108), que del antiguo nombre cananeo de una ciudad, **Kiryat-Séfer** (Jos. 15, **15**, **16**; Jue. 1, **11**), que significa "ciudad de la escritura", puede inferirse que hubo centros en los que florecía este arte. En cuanto a los **debarim**, que tienen carácter imperativo, son mandamientos de origen sacerdotal que se refieren al culto, a los ritos o prácticas religiosas, entre los que, junto a antiguos tabúes, se encuentran también preceptos morales. Quizá ciertos de ellos se grabaron en planchas de piedra, luego expuestas en algunos santuarios muy concurridos, originando así los llamados **decálogos** (§ 2683). Se cree que los **mispatim** hayan sido redactados al fin del siglo IX, siendo muy posteriores los **debarim**, opinando Loisy que la reunión de ambos para formar el Libro de la Alianza, como colección, debe datar de los primeros tiempos del destierro. "El núcleo primitivo del Libro de la Alianza, dice este autor, es una colección preexílica de prescripciones relativas al derecho civil y al derecho penal, que el editor sacerdotal encuadró dentro de variados preceptos concernientes al culto y a la moral. El conjunto, al que se le añadió una conclusión edificante (Ex. 23, **20-23**), fue atribuído a Moisés. Tanto el derecho civil, como el penal, como la legislación cultual, están en relación con las condiciones de la vida sedentaria en Canaán". Agrega el mismo exégeta que bien que los preceptos del derecho civil y del penal incorporados a la legislación cultual, nacieron de la religión, **aunque no de la de Yahvé**, sin embargo el yahvismo los moralizó e integró a la vez en el derecho religioso (**La Rel. d'Isr.** p. 212). Lods expresa que **los textos de las leyes** conservados en la Biblia hebrea, fueron redactados en el período que va del VII al V siglo con excepción

del segundo decálogo (Ex. 34), que en su primera forma, figuraba ya en el documento J (del IX al VIII siglo), y del Libro de la Alianza que formaba parte de la colección E (VIII siglo), redactado probablemente en esta época por los sacerdotes de algún santuario (Les Prophètes, ps. 10, 71). Comenzaremos el estudio del Libro de la Alianza, examinando primero sus reglas de derecho, para concluir con sus demás prescripciones relativas al culto o a la moral.

LEYES CIVILES. — ESCLAVITUD. — 2672. Las disposiciones del Código de la Alianza, principalmente en materia civil y procesal, tienen un carácter fragmentario, pues lo probable es que abarcaran mayor número de cuestiones, de las que sólo se nos han conservado las relativas a los esclavos, depósitos, objetos perdidos, préstamos, prendas, y unas brevísimas recomendaciones tocante a los testigos y a los que les tocara actuar de jueces. Las referentes a los esclavos, dicen así: "21, 2 Cuando comprares un esclavo hebreo, te servirá seis años; pero el séptimo año, saldrá libre gratuitamente. 3 Si hubiere entrado solo, saldrá solo; si fuese casado, su mujer se irá con él. 4 Si su amo le hubiera dado mujer, de la cual haya tenido hijos o hijas, la mujer y sus hijos pertenecerán a su amo, y él saldrá solo. 5 Pero si el esclavo declara: Amo a mi señor, y a mi mujer y a mis hijos, no quiero ser puesto en libertad, 6 entonces su señor lo hará aproximar a Dios (§ 2280, n) y arrimándolo a la puerta, o al poste de ella, le horadará la oreja con una lesna: el esclavo entonces quedará para siempre a su servicio. 7 Cuando alguno vendiere su hija como esclava, no saldrá libre en las mismas condiciones que los otros esclavos. 8 Si desagrada a su amo, después que éste se haya unido a ella, la hará rescatar (no se dice por quien; probablemente por un pariente de ella); no tendrá el derecho de venderla a extranjeros, después de haberle sido infiel. 9 Si la destina a su hijo, la tratará como a una hija. 10 Si tomare otra concubina, no le disminuirá nada a la primera, de su comida, de su vestido, ni de su derecho conyugal. 11 Si no le diere satisfacción sobre estos tres puntos, entonces ella saldrá libre, gratuitamente, sin tener nada que pagar" (Ex. 21).

2673. Los ortodoxos que consideran estas leyes como provenientes de Yahvé mismo, quien se las dictó a Moisés, según así se lee en el Exodo (20, 22; 21, 1), no podrán menos que reconocer que Yahvé era un dios poco moral, pues toleraba y reglamentaba la esclavitud, lo mismo que autorizaba la poligamia (21, 10) (1). Pero para quienes estudian la Biblia, libres de prejuicios dogmáticos, el hecho de que la legislación se considere como obra directa de la divinidad, es algo que no sorprende, pues así se procedía en épocas remotas, para darle carácter sagrado a las leyes y que fueran, por lo tanto, más fácilmente cumplidas. "La idea de un dios legislador, escribe Renán, es común a toda la antigüedad. La humanidad en aquellas edades profundamente realistas, no podía concebir la ley moral sino como el mandamiento de un ser superior. Objetivaba la voz de su conciencia en una voz emanada del cielo" (p. 166). Hammurabí, p. ej., como hemos dicho (§ 13), expresa que su legislación le fué revelada por Shamash, el dios - sol, Señor de la justicia. De manera que prescindiendo de las divinidades, de quienes se pretende que proceden tales legislaciones, deben juzgarse esas leyes de acuerdo con la civilización de la época en que fueron dictadas. La esclavitud, en el antiguo Israel, era una práctica sancionada por la costumbre secular y por el ejemplo de los demás pueblos, que no chocaba la conciencia pública, por lo que se suponía que el dios nacional la reglamentaba.

2674. En Israel, un individuo podía verse sometido a la esclavitud, por alguna de estas causas: 1º por venta voluntaria del mismo (Lev. 25, 39, 40); 2º por venta judicial en virtud de condena por delitos o deudas (Ex. 22, 3; II Rey. 4, 1; Neh. 5, 5, 8; Prov. 22, 7; Isa. 50, 1); 3º por haber

(1) Un escritor ortodoxo judío escribe al respecto: "Sin duda que hubiera sido mejor del punto de vista moral, que la ley mosaica aboliera la esclavitud; pero romper de golpe con costumbres inveteradas e ideas recibidas, hubiese sido empresa puramente quimérica, porque una revolución jurídica encuentra siempre muchos obstáculos" (R. SALOMON, p. 4). Este argumento relativamente bueno para un legislador humano, es completamente inaceptable para un legislador divino. Un dios que solicita nuestra adhesión a él, no debe contemporizar con la inmoralidad. Léanse los parágrafos 535, 536 de nuestra "Introducción" relativos a la esclavitud hebraica.

caído prisionero durante la guerra; 4º por nacimiento (Ex. 21, 4); y 5º por voluntad del padre (Ex. 21, 7). Las reglas relativas a los esclavos, su rescate, manumisión, etc., variaban según se tratara de nacionales o de extranjeros. Conforme a las disposiciones transcritas del Código de la Alianza, la esclavitud del hebreo estaba limitada a seis años de trabajo real (v. 2); el séptimo debía ser puesto en libertad, gratuitamente, lo que tendía a disminuir en lo posible la esclavitud de los nacionales. Esta regla parece que no se cumplía, pues en la época del rey Sedecías de Judá, cuando Jerusalén se vió sitiada por Nabucodonosor (Nebucadnestar), trató el pueblo de propiciarse a Yahvé, poniendo en libertad a sus esclavos hebreos; pero en cuanto el ejército babilónico abandonó por un tiempo el sitio para combatir a los egipcios, los antiguos amos se apresuraron a volver a su dominio los esclavos manumitidos (Jer. 34, 8-16). Según el Talmud y los comentaristas judíos (SALOMON, p. 92), la ley que limitaba a seis años la duración de la esclavitud, no era general, sino que se aplicaba tan sólo a los esclavos vendidos judicialmente, lo que no resulta del texto. En los casos de esclavitud por robo (Ex. 22, 3), el ladrón debía también ser libertado al cabo de seis años, según una interpretación ulterior de la ley, por lo que no podía ser vendido a un extranjero; pero Josefo afirma que Herodes el Grande abolió esa práctica (BUHL, ps. 168-9). Al llegar el séptimo año de servidumbre, el esclavo hebreo debía ser libertado junto con su familia, si era casado en el momento de dejar de ser libre; pero si su amo le había dado mujer, tanto ésta como los hijos que de ella hubiera tenido, quedaban siendo de pertenencia del amo, y el esclavo tenía que marcharse solo. Es decir, que el patrón hebreo, lo mismo que el señor romano, utilizaba al esclavo como lo hacía con un carnero o con un toro, a fin de obtener de ellos, anualmente, productos vernales, y aumentar así su hacienda. Conviene recordar estos hechos, aprobados y sancionados por Yahvé, pues, generalmente se dejan de lado, para hacer creer que ese dios sólo dictaba preceptos morales.

2675. Pero podía ocurrir que el esclavo no quisiera abandonar a la mujer, que se le había dado y a los hijos que ella le hubiera procreado, y entonces debería solicitarlo así al amo,

quien lo hacía "aproximar a Dios" (v. 6), frase oscura ésta que se suele interpretar en el sentido de que debía hacer esa declaración "delante de una autoridad, de un juez o en un lugar consagrado al culto". Para comprender bien esa frase, debe recordarse lo siguiente: 1º que el original hebreo, dice "**aproximar a Elohim**", y Elohim significa "dios o dioses", y **nunca jueces.** Scío, traduciendo la Vulgata, trae en ese pasaje: "**El dueño lo presentará a los dioses**"; pero después, en nota, agrega: "a los jueces o a los magistrados", lo que es contrario al texto. 2º Que el v. 6 después de expresar que el amo hará aproximar el esclavo a Dios (Elohim), añade: "**y arrimándolo a la puerta, o al poste de ella** ("a los postes de la puerta", traduce Scío), **le horadará la oreja con una lesna: el esclavo entonces quedará para siempre a su servicio**". Esta práctica había sido un rompecabezas para los exégetas antiguos, quienes concluían explicándosela así: "era una marca de ignominia por haber preferido el esclavo la servidumbre a la libertad" (S. AGUSTIN, SCIO). Pero hoy se ha sabido que los postes o montantes de las puertas de una casa eran considerados por los antiguos israelitas y por los árabes, como el asiento de las divinidades domésticas, de modo que parece debe entenderse el citado pasaje, en el sentido de que al arrimar el amo a su esclavo, junto "a la puerta o al poste de ella" lo aproximaba a los **Elohim.** La sangre derramada al horadar la oreja del esclavo, vendría a sellar el pacto ante las divinidades domésticas, según el cual aquél, en adelante, sería para siempre su señor. Kreglinger observa que ésta es una manifestación del culto de las **asheras** o troncos sagrados, considerados como receptáculos de fuerzas divinas. "Otra manifestación de esa adoración, escribe dicho autor, era **el culto de los pilares.** Se les erigía a la entrada de cada habitación; estaban cargados de fuerzas misteriosas, que **chekés** (o **tabúes**) para los no iniciados, rechazaban al extranjero y preservaban la casa de toda intrusión hostil. Llegaron a ser, en consecuencia, protectores y lugares de reunión de todos los habitantes de la casa, a quienes los pilares conocían y acogían familiarmente. Así, el esclavo introducido definitivamente en el hogar, debía serles presentado: se le conducía junto a ellos; el amo le horadaba la oreja con una lesna, lo arri-

maba al pilar que le trasmitía su substancia específica, y creaba así materialmente entre la casa y su nuevo habitante, una unión indispensable y perpetua, que le permitía a éste penetrar impunemente en ella. Pilares semejantes se erigían a la entrada de los templos en todo el mundo semítico, como ocurría, p. ej., en los de Pafos y de Hierápolis, conocidos gracias a la numismática; y sabido es el carácter sagrado que se les atribuía a las dos columnas **Boaz** y **Jakín**, levantadas por Salomón, cerca del pórtico del templo de Jerusalén" (**La Religión d'Israël**, p. 87; § 1376).

2676. El texto que comentamos, supone también el caso del israelita que vendía a su hija como esclava. Para comprender bien este caso, téngase presente que en el antiguo Israel, la mujer y los hijos eran propiedad del jefe de la familia. Véase lo que más adelante decimos sobre seducción de una doncella (§ 2696). El padre podía disponer del cuerpo de sus hijas, como se ve en la leyenda de Lot, quien no titubea en sacrificar el honor de las suyas para mantener el buen nombre de su hospitalidad (Gén. 19, **8**; Jue. 19, **24**). El hombre que quería casarse, no consultaba a su futura, sino que la compraba, abonando al padre de ella el **mohar**, o sea, una suma en dinero, en especies o su equivalente en trabajo personal, como en el caso de Labán, que vendió a sus hijas Lea y Raquel, a Jacob, por siete años de servicios prestados por éste a aquél (Gén. 29, **18**, **27**; 31, **15**; § 2335). Cuando no se presentaba un candidato al matrimonio, y especialmente si la indigencia apremiaba, el padre israelita no trepidaba en vender a su hija como esclava, lo que configura una modalidad del delito que hoy llamamos "trata de blancas". El comprador podía tomarla por concubina para sí o para alguno de sus hijos. En este último caso debía tratarla como hija, y darle los regalos acostumbrados (v. **9**; Gén. 31, **15**). Si al comprador no le agradaba la nueva concubina, podía hacerla rescatar; pero no venderla a extranjeros. No regía en cuanto a la hija esclava, la manumisión después de un septenio, pues la ley dice que ella **"no saldrá libre en las mismas condiciones que los otros esclavos"** (v.7). Siendo permitida la poligamia, desde que nada obstaba a que se tuviesen tantas mujeres como uno pudiera alimentar, el amo podía comprar otra es-

clava, o sea, tomar otra concubina, de lo cual no podía quejarse la primera, siempre que aquél no disminuyera el alimento y vestido y no la privara de su derecho conyugal. Si no le diera satisfacción en estas tres cosas, entonces la esclava podía marcharse libremente, sin tener que abonar rescate alguno.

2677. Como se ve, era ésta una legislación propia de aquella atrasada época, que, en general, poco honor le hace a Yahvé, a pesar de algunos rasgos humanitarios que encierra. Tiene gran semejanza con la legislación babilónica inspirada igualmente en el principio de hacer lo menos gravosa la condición de los esclavos. El código de Hammurabí, — del que provienen muchos de los preceptos del Libro de la Alianza —, era en ciertas cuestiones más humano que éste, pues, p. ej., establecía que la liberación del esclavo, por deudas, debía producirse a los tres años (art. 117), mientras que la legislación hebrea, según hemos visto, sólo la permitía a los siete años. En otros puntos, poco diferían ambas legislaciones; así, según el código babilónico, la concubina de la que un hombre ha tenido hijos, no puede ser vendida; su amo sólo tiene el derecho de darla en prenda como a su mujer y a sus hijos; pero para estos últimos la servidumbre no podía prolongarse más de un trienio (DELAPORTE, p. 83). No estará fuera de lugar, citar aquí las siguientes disposiciones de **El Corán**, respecto a los esclavos: "32 Casad vuestros solteros, los honestos entre vuestros esclavos y vuestras esclavas. Si son pobres, Alá los enriquecerá con su gracia, porque él es sabio y munífico. 33 Que aquellos (de los esclavos) que no encuentren partido, vivan en la continencia hasta que Alá los enriquezca con su gracia. Conceded a vuestros esclavos fieles, cuando os lo demanden, el documento que asegure su libertad, y dadles una parte de vuestros bienes. No obliguéis a vuestras esclavas a prostituirse, para procuraros los bienes pasajeros de la vida de este mundo, si ellas quieren vivir en la castidad. Si alguno las forzara a ello, Alá las perdonará, porque es compasivo, teniendo en cuenta la violencia que se les hubiere hecho" (Surata 24). Parece que esta última disposición aludía a un tal Abdaláh Ibn Ubbai, que tenía seis esclavas a las que obligaba a entregarse a la prostitución.

El proxenetismo, pues, no es mal sólo de nuestra época, sino que tiene larga historia en el pasado.

DEPOSITO DE OBJETOS PERDIDOS. — 2678. Veamos primero las disposiciones sobre el depósito. 22, 7 **Si un hombre diere a otro, dinero u objetos a guardar, y desaparecieren de la casa de este último, el ladrón, si fuere descubierto, restituirá el doble. 8 Si no se descubriere el ladrón, el dueño de la casa se presentará ante Elohim para jurar que no ha metido la mano en el bien de su prójimo. 10 Si alguno diere a su prójimo para guardar, asno, buey, oveja o cualquier otro animal, y que éste muriera, fuese estropeado o arrebatado sin que nadie lo viere; 11 intervendrá entre las dos partes juramento en nombre de Yahvé, de que el depositario no ha extendido su mano sobre el bien del otro. El dueño del animal aceptará este juramento y el otro no hará restitución. 12 Pero si se lo hubieren robado, el depositario indemnizará al dueño. 13 Si el animal fuere destrozado por fieras, traiga sus restos en testimonio: nada pagará por el animal destrozado** (cap. 22). De estos preceptos resulta pues: 1º que si el dinero u objeto cualquiera dado a guardar desapareciere de la casa del depositario a causa de robo, podían presentarse dos casos, a saber: **a)** si se descubriere el ladrón, éste debería restituir lo hurtado y tendría como pena pagar otro tanto de su valor; **b)** si el ladrón no fuere descubierto, el depositario tenía que presentarse ante Elohim, es decir, presentarse en un santuario y jurar allí que él era inocente de la desaparición del depósito, con lo que se veía libre de toda responsabilidad ulterior, quizá por ser depósito gratuito. El juramento, como dice Kreglinger, no es sino una maldición condicional que el que lo profiere, dirige contra sí mismo en la eventualidad de que sus afirmaciones contravinieran la verdad de los hechos (**La Rel. d'Isr.** p .162; § 1407). En un caso semejante al que contemplan los citados vs. 7 y 8, el Código de Hammurabí (art. 125) obligaba al depositario a indemnizar al depositante; pero subrogándose en los derechos de éste, podía hacerse reembolsar por el ladrón, si llegaba a ser encontrado. Dicho Código establecía además que el depósito de valores debía hacerse en presencia de testigos, pues de lo contrario, el juez no podía

intervenir. 2º Si se trataba de la custodia o guarda de animales que se murieran, estropearan o desaparecieran, sin que de estos hechos hubiera testigos, en las dos primeras circunstancias, bastaba el juramento en nombre de Yahvé, para justificar la inocencia del depositario, quien no tenía que efectuar restitución alguna; pero si el animal hubiere sido robado, el depositario, como guardián negligente, debía indemnizar al dueño, probablemente porque en este caso se trataba de depósito oneroso, es decir, porque el depositario o guardián de los animales percibía algún salario, ya que esa custodia exige cuidados particulares que merecen ser remunerados. En cuanto al ladrón, para él regían las disposiciones de 22, 1 - 4, que luego estudiaremos. 3º En caso de que el animal dado en custodia pereciera por ataque de alguna bestia feroz, lo mismo que en los citados de fuerza mayor (estropeo o muerte), el guardián o depositario nada tenía que pagar por aquel accidente, siempre que trajera los restos del animal, en prueba de la verdad de su aseveración o de que había corrido a tiempo o hecho lo posible para ahuyentar la fiera.

2679. Esta ley, llamada posteriormente **"la ley de los depósitos establecida por el cielo"**, fué especialmente invocada por el sumo sacerdote Onías III (198 - 175 a.n.e.), con motivo del siguiente suceso que nos refiere el II Libro de los Macabeos: Un tal Simón, de la tribu de Benjamín, prefecto del Templo, tuvo desavenencias con Onías a causa de la policía de los mercados de la ciudad. No pudiendo vencerlo, se presentó ante Apolonio, gobernador de Celesiria y Fenicia, y le contó que el erario de Jerusalén estaba lleno de inmensas riquezas, y que era posible hacer que ellas pasaran a manos del rey de Asia, Seleuco IV Filopator. Apolonio transmitió al rey dichos datos, y entonces éste envió a su ministro Heliodoro a Jerusalén, con orden de traerle las grandes sumas en cuestión. Cuando Heliodoro le comunicó a Onías el objeto de su viaje, el sumo sacerdote le expuso que el dinero existente en el templo eran depósitos que pertenecían, parte a viudas y huérfanos, — ya que entonces era usual el depositar tales bienes en los templos, como medida de seguridad —, y otra parte, era de Hircán, hijo de Tobías, hombre de eminente posición; y que todo ascendía a unos 400 talentos de plata y

200 talentos de oro, que en moneda hebraica, representarían hoy cerca de cinco millones de dólares, y menos de la mitad si se trataba de talentos siríacos. Agregó además, que "era absolutamente imposible defraudar a los que habían depositado sus caudales en un Templo, que se honraba y veneraba como santo en todo el mundo". Pero Heliodoro alegó las órdenes que tenía del rey, y fijó día para proceder a tomar recuento de las riquezas del Templo. Esta decisión produjo gran consternación en la ciudad. "Y los sacerdotes, revestidos de sus vestiduras sacerdotales, se postraron delante del altar, suplicando **al cielo, que había establecido la ley de los depósitos**, (la que estudiamos, Ex. 22, **6 - 13**) que conservara intactos los bienes de los depositantes". Todo el pueblo dirigía plegarias en igual sentido, o sea, "todos invocaban al Dios todopoderoso que conservara a sus dueños, intactas e inviolables, las sumas depositadas". Sin embargo, indiferente a todo esto, Heliodoro, acompañado de su escolta, penetró en el Templo, en busca del tesoro allí existente; pero entonces "el Señor de los espíritus y de toda potencia suscitó una grandiosa aparición, y todos los que habían tenido la audacia de entrar en el lugar santo, derribados por la divina virtud, cayeron abatidos y llenos de terror. Porque se les apareció un caballo, que llevaba un jinete de espantosa vista y cubierto con magnífico arnés; y el caballo se precipitó sobre Heliodoro hiriéndolo con sus patas delanteras. Y el jinete resplandecía bajo su armadura de oro. Aparecieron también dos mancebos de gran fuerza y deslumbradora belleza, ricamente vestidos, los que de pie, uno a la derecha y otro a la izquierda de Heliodoro, le pegaban sin cesar, descargando sobre él una multitud de golpes. Así cayó a tierra desvanecido, y hubo que llevarlo en una litera. Y el que había entrado en el erario con tan numeroso séquito y tan imponente escolta, era conducido, completamente anonadado, reconociéndose así claramente el poder de Dios. Mientras que Heliodoro, por efecto de la acción divina, yacía mudo y sin esperanza de salud, los judíos bendecían al Señor que había glorificado su templo; y el santo lugar, que poco antes estaba lleno de miedo y angustia, desbordaba ahora de gozo y alegría por la manifestación del Dios omnipotente. Rogaron entonces los compañeros de Heliodoro a Onías que in-

vocara al Altísimo para que concediera la vida a aquél reducido a los últimos alientos. Y temiendo el sumo sacerdote que el rey pudiera sospechar alguna trama urdida por los judíos contra Heliodoro, ofreció un sacrificio para salvarle. Y mientras efectuaba este acto de propiciación, aquellos mismos mancebos, vestidos de las mismas ropas, aparecieron a Heliodoro, y poniéndose junto a él, le dijeron: "Agradece al sumo sacerdote Onías, porque a causa de él, el Señor te concede la vida. Pero tú, que has sido castigado por el cielo, anuncia a todos la grandeza del poder de Dios". Y dicho esto, desaparecieron. Y Heliodoro, después de haber ofrecido un sacrificio a Dios, y hecho grandes promesas a aquel que le había concedido la vida, y dadas las gracias a Onías, retornó al rey. con su escolta. Y daba a todos testimonio de las obras del gran Dios, que él había contemplado. Y como el rey le preguntase a quien podría enviar otra vez a Jerusalén, Heliodoro respondió: "Si tienes un enemigo o un conspirador, envíale y le recibirás azotado, si llega a escapar, porque verdaderamente hay un poder divino en aquel lugar. Aquel que tiene su morada en el cielo, lo vigila y protege él mismo, y hiere y mata a cualquiera que entra allí con malas intenciones". Y esto es lo que le pasó a Heliodoro y cómo fue conservado el erario" (cap. 3).

2680. A pesar de su extensión hemos transcrito esta página de la Vulgata o Biblia católica (§ 32), no sólo por su interés, sino además porque ella seguramente es desconocida de la generalidad de nuestros lectores. Scío, de acuerdo con San Ambrosio, nos habla "de la importantísima doctrina y escarmiento que en este capítulo se encierran. Los príncipes y poderosos del mundo que ... no miran con el mayor respeto, lo que una vez fue consagrado a Dios, que es como un depositario de lo que ha de servir para su culto y para sustento y decencia de sus ministros, y para alivio y consuelo de las viudas, huérfanos y pobres, pueden estar muy ciertos que castigará severísimamente todas las injusticias, atentados, usurpaciones y violencias que en esta parte cometieren". Todo esto estaría muy bien, si no se viera desmentido por la historia. Lea el lector el §1380, en el que encontrará un detalle de los saqueos que sufrió el templo salomónico por parte de inva-

sores extranjeros o de los mismos reyes de Judá, cuando en ello encontraban conveniencia, sin que Yahvé hiciera nada para impedir tales desmanes. Aquí, en el caso de Heliodoro, dicho dios llamado "el Señor de los espíritus y de toda potencia" (v. 24), suscitó una aparición espectacular para impedir que fuera llevado un tesoro que no sólo era de las viudas y huérfanos, sino que además pertenecía en gran parte a un acaudalado judío, Hircán, "hombre de posición muy eminente" (v. 11), y otra parte era del propio templo, "al que enriquecían con muchos dones, los mismos reyes" (v. 2). Pero el viejo Yahvé, después de esa aparatosa intervención, parece que quedó sin energías, no sólo para impedir que su fiel sumo sacerdote Onías, hombre de gran piedad (v. 1), fuera suplantado por su impío hermano Jasón, y algo más tarde asesinado, (4, 7 - 10, 34), sino además para continuar defendiendo el citado erario del Templo, pues Jasón utilizó de él 360 talentos de plata para que Antíoco, sucesor de Seleuco, le confiriera el pontificado (4, 7 - 10); Menelao suplantó en el cargo a Jasón ofreciendo 300 talentos de plata más que éste (4, 23, 24); y finalmente el rey Antíoco, tomó por la fuerza a Jerusalén, degolló allí a 40.000 personas y a otras tantas vendió como esclavos, agregando el texto: "No contento con esto, se atrevió a entrar en el Templo, el más santo de toda la Tierra, conducido por Menelao, traidor a la Ley y a la patria, y tomando con sus manos impuras los vasos sagrados, que numerosos reyes habían ofrecido para honrar el edificio y aumentar su esplendor, los manoseaba indignamente y los profanaba... **y llevándose además 1.800 talentos sacados del Templo**, volvió prontamente a Antioquía" (II Mac. 5, 14 - 16, 21). Resulta, pues, que las riquezas acumuladas en el Templo eran mucho mayores de lo que había afirmado Onías a Heliodoro; y que Yahvé se olvidó de emplear otra vez al gran caballo, el jinete de espantosa vista y armadura de oro, y los dos forzudos mancebos, todos los cuales hacía aparecer y desaparecer a su antojo, y con los que había defendido el erario del Templo, poco tiempo antes, en el reinado de Seleuco Filopator.

2681. Y después de esta digresión motivada por "la ley de los depósitos establecida por el cielo", prosigamos exami-

nando la legislación civil del Libro de la Alianza. Veamos ahora lo que se dispone sobre los objetos perdidos. "En toda cuestión litigiosa respecto a buey, asno, oveja, ropa, o cualquier cosa perdida de que alguien dijere: "Esto es mío", el litigio entre ambas partes será llevado ante Dios, y aquel que Dios condenare, restituirá el doble al otro" (Ex. 22, 9). "Si el buey o el asno de tu enemigo se extraviare y tú lo encontrares, procura llevárselo. 5 Si vieres caído debajo de su carga el asno del que te aborrece, no pases de largo, sino que te unirás a él para ayudar a alzarlo" (23, vs. 4 - 5). Las disposiciones que vamos estudiando, muestran que no había en aquella legislación una clara distinción entre derecho civil y derecho penal. Aquí se contempla el caso de un litigio relativo a un objeto o animal perdido, que al ser hallado, dos individuos lo reclaman como suyo. Tal querella debe ser llevada ante Elohim (Dios), es decir, a un santuario, donde se recurría al juicio divino, cuya decisión se obtenía por un oráculo, por la suerte sagrada o por alguna otra prueba judicial (§ 387 - 392). El que perdía la cuestión, debía abonar al otro litigante el doble del valor del objeto discutido. En cuanto al precepto citado de 23, 4 - 5 pertenece al grupo de los debarim, o sea, recomendaciones de moral social, sin sanción alguna, y acusa ya evolución altruísta de la conciencia, pues aconseja hacer el bien hasta a los mismos enemigos.

PRESTAMO Y PRENDA. — 2682. 14 Si un hombre toma prestado a otro un animal y éste se rompe una pata o se muere, deberá hacer restitución si el propietario estuviera ausente; 15 pero si el dueño estuviere presente, no hará restitución (o no tendrá nada que pagar - V. S.). Si el animal estuviere alquilado, el precio del alquiler hará las veces de indemnización. 25 Si prestares dinero a alguno de mi pueblo, al pobre que está contigo, no te comportarás con él como acreedor; vosotros no le exigiréis intereses. 26 Si tomares en prenda el manto de otro, se lo devolverás antes de la entrada del sol; 27 porque ése es su único abrigo; es el manto con que cubre su desnudez; ¿sobre qué se acostará? Si me implora lo escucharé, porque soy misericordioso (cap. 22). Notará fácilmente el lector que se trata de disposiciones propias de un

pueblo sedentario dado a la agricultura y a la industria pastoril. La regla del final del v. **15**, que hace recaer en el arrendador los accidentes que sufrieren los animales arrendados, se encuentra también en el Código hitita, art. 76, de donde quizá provenga. En cuanto a los préstamos en dinero, que a causa de malas cosechas, desgracias, o por cualquier otro motivo se veían obligados algunos a solicitar de los más pudientes, los ponían a merced de éstos, sus acreedores, quienes para cobrarse tenían el derecho de hacer vender no sólo todos los bienes de su deudor, sino también a este mismo o a su esposa e hijos (II Rey. 4, **1**; Am. 2, **6**; 8, **6**; Job. 24, **9**; Neh. 5, 5, 8), costumbre que se perpetuó hasta la época de Jesús (Mat. 18, 25). De aquí que se diga con razón en los Proverbios: "El rico domina sobre los pobres; y el que toma prestado es esclavo de aquel que presta" (22,7). Por eso, los legisladores israelitas, bien que dictaron preceptos bastante humanos para su tiempo, relativos a la esclavitud, trataron de trabar la de sus compatriotas, y uno de los medios empleados fue el de prohibir que se les cobrara interés, (1) a fin de facilitarles el pago de sus deudas. El Deuteronomio autoriza se cobre interés sólo a los extranjeros (23, **20**). **L.B.d.C.** opina que la frase final del v. **25** ha sido agregada posteriormente, como lo indica el cambio de sujeto de los verbos: **tú** al principio y vosotros al fin; y que ese agregado fué hecho conforme a las leyes ulteriores (Deut. 23, 19 y Lev. 25, 36 - 37); pero que excede de las exigencias del legislador primitivo, que recomienda tan sólo la mansedumbre hacia los deudores israelitas, en consideración a Yahvé. La disposición de los vs. **26** y **27** se explica, porque los mantos les servían a los pobres, ya de colchón, ya de frazada, ya de ambas cosas a la vez, por lo cual el legislador humanitario manda devolver esa ropa, antes de la entrada del sol, al que la hubiera dado en prenda, pues si no, "¿sobre qué se acostará?" (Deut. 24, **12**, **13**; Am. 2, **8**). Pero es del caso preguntar: ¿esta exigencia no conspiraba contra la institución de la prenda? ¿Habría, en efecto, algún prestamista que acep-

(1) La palabra con que en hebreo se expresa **interés**, significa también **mordisco** o **mordedura**, quizá por entender que aquél era un pedazo que se sacaba a la suma prestada (cf. la nota de Pratt, en la Versión Moderna de la Biblia, a Lev. 23, 19).

tara como prenda un objeto que estaba obligado a devolver al deudor, al anochecer del mismo día del contrato?

LEYES PENALES. — 2683. Hemos visto que son muy escasas las disposiciones civiles del Libro de la Alianza, a lo menos, las que han llegado a nosotros; en cambio, son algo más numerosas las penales, las que se refieren a los siguientes delitos: homicidio, ataques a los padres, rapto (1) de hombres, heridas, robos de animales, incendio, seducción, bestialidad y sacrilegio. Examinándolas por este orden, comenzaremos, pues, por el

HOMICIDIO. — **21, 12 El que hiriere mortalmente a un hombre, será muerto irremisiblemente. 13 Si no le ha puesto asechanzas, sino que Elohim (Dios) sólo lo haya hecho caer bajo su mano, yo te señalaré el lugar donde podrá refugiarse. 14 Si alguno, obrando con premeditación, matare alevosamente a su prójimo, lo arrancarás aún de mi altar para que muera** (2). El legislador considera aquí dos casos de homicidio: 1º el homicidio simple; y 2º el alevoso y premeditado. En el

---

(1) Según el Diccionario de la Academia, el rapto es un delito que se comete sólo contra mujeres, aunque agrega que es poco usado en su acepción de robo. Debe ampliarse ese significado, expresándose que "consiste en arrebatar a una persona cualquiera o apoderarse de ella, llevándola de su domicilio, por fuerza o por medio de ruegos y promesas engañosas". En los juicios de divorcio suelen producirse casos de rapto de criaturas efectuados por alguno de los padres; y con fines de extorsión o de lucro no es extraño, en las modernas sociedades, que se produzcan casos de rapto o secuestro de individuos, cometidos por bandas de criminales. Dicho Diccionario trae como acepción americana del verbo **plagiar** la siguiente: "Apoderarse de una persona para obtener rescate por su libertad". Ignoramos en qué país de América se da tal significado a **plagiar**; pero podemos afirmar que no es así en las Repúblicas del Plata, donde a tal hecho ilícito se le llama **raptar**. Más bien empleamos en tal caso el vocablo **secuestrar**, que el mismo Diccionario define: "Aprehender los ladrones a una persona, exigiendo dinero por su rescate". Pero cuando con la aprehensión de un individuo se persiguen otros fines, como privarlo sólo de su libertad, o utilizar sus servicios en provecho propio, o arrebatarlo del seno de su familia, etc., entonces el verbo más indicado para expresar esa acción, es **raptar**.

(2) Sobre este v. 14, véase § 3255.

primer caso, si bien se condena al homicida a la pena de muerte, — la que debía ser aplicada por el más próximo pariente de la víctima, o sea, por el **goel**, el vengador de la sangre (§ 289) —, aquél podía escapar a dicha pena si conseguía albergarse en un santuario, como ocurría en Grecia, o en una de las ciudades de refugio, y siempre que el homicidio hubiera sido casual o involuntario, o sea, **"si Dios sólo lo haya hecho caer bajo su mano"**, como se expone circunstanciadamente en Deut. 19, 2 - 6. Algunos autores como Bertholet, opinan que el precepto del v. 13 se refiere a cualquier homicidio no premeditado. Pero si el homicidio había sido cometido con premeditación y alevosía, el delincuente no gozaba del mencionado privilegio y podía ser arrancado del santuario y muerto, aunque se asiera de los cuernos del altar (I Rey. 1, 50; 2, 28 - 34; § 3255). La prescripción del v. 12 que establece que el que mata a otro, debe ser muerto, la reprodujo más tarde el escritor sacerdotal, P, poniéndola en boca de Yahvé al dirigirse a Noé y sus hijos, después de su salida del arca, a la terminación del diluvio, a quienes dijo:

> **"El que derramare la sangre del hombre,**
> **por el hombre será derramada su sangre" (Gén. 9, 6ª).**

Para más detalles, remitimos al lector, a lo dicho en § 288 a 295.

2683 bis. Es interesante notar la evolución en la represión de los delitos contra las personas, tanto en Israel, como en otros antiguos pueblos de Oriente. Al efecto, reproducimos a continuación un resumen del estudio titulado **"De la vendetta a la loi du talion"**, que el escritor Pedro Ducros publicó en R.H.Ph.R. tº VI, ps. 350 - 365. Primeramente, dice, aparecen estos tres hechos característicos: 1º la venganza de la sangre; 2º la responsabilidad colectiva; y 3º la responsabilidad objetiva, es decir, aquella en la que sólo se tiene en cuenta el crimen, abstracción hecha de las circunstancias del mismo y de las intenciones del culpable (§ 291 - 293). Con el desarrollo de la civilización se llega más tarde, a estos otros tres hechos paralelos: 1º la pena organizada; 2º la responsabilidad individual; y 3º la responsabilidad subjetiva. La

venganza de la sangre nace en pequeños grupos autónomos, no sometidos a ninguna autoridad superior y soberana, que tienen que hacerse justicia por sí mismos, como ocurre con los nómades del desierto. En el interior de esos grupos, la cohesión es muy grande y absorbe al individuo. Todos los del grupo creen tener la misma sangre; así entre los árabes, cuando uno de los suyos es asesinado, dicen: "Nuestra sangre ha sido derramada". El clan lleva el nombre del antecesor, del cual todos sus miembros son hijos, p. ej, los del pueblo de Israel son los "Bene-Israel"; todos son hermanos, pensamiento que se halla en el fondo de las tradiciones patriarcales. En consecuencia, el conjunto responde activa y pasivamente por cada miembro. Por un atentado contra uno de ellos, todo el grupo debe tomar las armas; y por el contrario, cuando el culpable es uno del grupo, el crimen puede ser vengado en cualquiera de sus componentes. Una injuria es siempre colectiva: un homicidio debilita todo el grupo; un robo disminuye el patrimonio común. En esa época de responsabilidad colectiva, dos razones impulsan a la **vendetta**: una, religiosa, la necesidad de aplacar la sangre del muerto; la otra, humana, ocasionar en el clan culpable un debilitamiento equivalente al que se ha sufrido, siendo indiferente que el culpable mismo sea castigado. Todo lo que reclama el clan vengador es que un segundo asesinato compense al primero, por lo que se hiere en el clan enemigo a cualquiera que de él se encuentre a mano. Junto a la venganza colectiva entre grupos distintos, existía la autoridad muy fuerte y respetada del jefe de familia, del patriarca, que en el seno de ella aplicaba castigos, según la responsabilidad individual de sus miembros, como en el caso de Judá, que ordena sea quemada su nuera Tamar por entender que se había prostituído (Gén. 38, 24). Cuando los israelitas nómades se fueron infiltrando en Canaán (§ 63), se transformaron en pequeños grupos sedentarios, conservándose la ficción de que los miembros de cada uno de ellos descendían del mismo antecesor. Con el cambio de estructura social se individualiza la venganza contra el delincuente de otro clan o **michpakha** (§ 93), venganza que en adelante incumbe sólo al **goel** (§ 289). El Libro de la Alianza regla las relaciones entre familias sedentarias, dadas

a la agricultura, y no conoce otra autoridad que la del jefe de la **michpakha**, pues los casos delictuosos se tratan directamente entre víctima y culpable; pero ya en su época se había establecido la costumbre de imponer la misma sanción en circunstancias semejantes, siendo dicho código la expresión de esas tradiciones penales. El triunfo definitivo de la responsabilidad individual es obra de la ley deuteronómica, la que también conoce la responsabilidad territorial (Deut. 21, **1 - 9**; § 3256). El Libro de la Alianza se mantiene aún en la concepción objetiva del crimen, como lo prueba el considerar delito y castigar con la lapidación al animal vacuno que mata a un hombre (Ex. 21, **28**; § 2689 - 2690), por la única razón que había habido un muerto. La necesidad de concluir con las interminables venganzas y el subsiguiente estado de anarquía, contribuyó al nacimiento de la organización judicial, que tuvo un doble origen: 1º religioso, cuando se acudía a los santuarios, para que los sacerdotes obraran como árbitros o dieran la decisión en nombre de Yahvé, la thorá (§ 349, 3247); y 2º civil, la de los ancianos, jeques del desierto o jefes de familia de la aldea. Esas primitivas autoridades, para satisfacer los deseos de venganza e impedir las continuas hostilidades, buscaron la solución del **talión** (§ 2686), primera victoria del orden sobre la anarquía, de la razón sobre la pasión. Con el triunfo de esta pena, desaparece la responsabilidad colectiva, pues el culpable era castigado por su crimen, y ningún otro en su lugar. Pero esta fórmula: vida por vida, abría brecha en el grupo, y entonces se recurrió a la composición, procedimiento por el cual el delincuente salvaba su existencia, pagando a la víctima o a sus herederos o parientes, daños y perjuicios (1). El precepto de Ex. 21, **29 - 30** (§ 2689 - 2690) sería testigo de esta época en que se duda entre la muerte y la composición: si el dueño del

(1) "Los poemas homéricos, dice Paul Guiraud, muestran ya esta práctica en pleno vigor (Ilíada, IX, 632, ss. y XVIII, 497, ss.) ... El sistema de la composición desapareció con el tiempo, quedando, sin embargo, huellas muy perceptibles en el derecho griego. Una ley de Dracón, que no dejó nunca de ser aplicada en Atenas, proclamaba el principio de que correspondía a la familia perseguir el castigo del asesinato cometido sin premeditación en uno de los suyos. Los parientes sujetos a esta obligación "estaban designados en cierto orden que re-

animal vacuno homicida ha sido negligente, se le condena a muerte; pero se salvará si se allana a pagar todo lo que se le imponga por el rescate de su vida. La consideración de las personas interviene en la apreciación del delito y en el cálculo de la pena, que varían según se trate de libres o esclavos. El esclavo no goza ya del talión a su favor. La sola manera de castigar al amo cruel es la siguiente: si mata al esclavo en el acto, deberá pagar una composición a la familia del muerto, siendo ésta la venganza que reciba (Ex. 21, 20); si sólo lo hiere, mutilándolo, deberá ponerlo en libertad, lo que venía a constituir una composición indirecta (§ 2687 - 2688).

ATENTADO CONTRA LOS PADRES. — 2684. **El que pegare, hiriere o maldijere a su padre o a su madre, será muerto irremisiblemente** (21, 15, 17). El respeto a los padres, fundamento de la familia, motivaba esa pena draconiana. La asimilación de las maldiciones contra los progenitores, con los actos materiales que llegaban a ocasionarles heridas, se explica por lo dicho anteriormente, § 2317. Nota **L.B.A.** la posición elevada que la legislación hebraica da a la madre, pues según la ley romana, sólo era castigado el que hería al padre. En Babilonia, el código de Hammurabí ordenaba que se cortasen las manos del hijo que hubiera pegado a su padre.

RAPTO DE HOMBRES. — 2685. **El que se apoderare de un hombre, ya sea que lo vendiere, ya sea que lo conser-**

---

cuerda el que se observaba para las herencias. Eran primeramente los parientes más cercanos, no llegando al grado de primo, es decir, el padre, el hermano, los hijos; en segundo lugar los primos y los nacidos de éstos; finalmente, a falta de estos últimos, diez personas elegidas en la fratría de la víctima" (Dareste). Se ve por diversos textos que estaban en libertad de transigir con el culpable, y de aceptar de él, en pago de la sangre, una suma de dinero. "La acción de las partes perjudicadas, dice Demóstenes, queda extinguida una vez que consienten en perdonar. Esta regla es tan general, que después de haber hecho condenar al autor de un homicidio involuntario, si el demandante se reconcilia y perdona, no está ya en su mano obligarle al destierro. Es más, si la víctima perdona a su asesino antes de morir, no es lícito a los parientes que sobrevivan el perseguir". (**Vida pública y privada de los griegos,** ps. 412 - 413).

vare en su poder, será muerto irremisiblemente (21, 16). Una de las consecuencias de la admisión de la esclavitud era la de favorecer la comisión del delito que contempla este artículo. Aquí no se dice nada tocante a la nacionalidad del raptado; pero más adelante, el legislador deuteronomista circunscribió el hecho condenable, al rapto de algún israelita (Deut. 24, 7).

LESIONES CORPORALES. — 2686. **18 Si riñen dos hombres, y uno hiere al otro con una piedra o de un puñetazo, sin ocasionarle la muerte; pero obligándolo a guardar cama, 19 entonces, si este último puede levantarse y andar apoyándose en un bastón, el heridor no será castigado; pero le indemnizará por el tiempo perdido y lo hará cuidar hasta que se cure.** Estos preceptos, tan llenos de equidad, son semejantes a los del art. 206 del Código de Hammurabí y al art. 10, y Nº IX del Código hitita, y con leves modificaciones han pasado a los códigos penales de las modernas naciones civilizadas.

(1) **23 Pero si resultare un daño permanente, tendrá que dar vida por vida, 24, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, 25, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe.** Estas disposiciones que constituyen la ley del talión, proceden probablemente de los arts. 196, 197 y 200 del Código de Hammurabí.

22 Si riñendo dos hombres, uno de ellos hiere a una mujer encinta, provocándole el aborto, sin causarle otro daño, el culpable estará obligado a pagar la multa que le imponga el marido de la mujer, con la intervención de árbitros. Según el Código de Hammurabí, art. 209, la indemnización consiste en diez siclos de plata, y según el Cód. hitita, arts. 17 y 18, la multa era variable, aunque sometida a arancel. Las leyes asirias (arts. 21, 51-53) establecen, además, penas corporales,

---

(1) Seguimos el orden establecido por **L.B.d.C.**, que lo justifica en estos términos: "En los versículos siguientes (del **19** al **28**) restablecemos el orden lógico del texto que parece invertido: **23-25** que expresan un principio general deben ir antes del v. **22** (caso particular); **20-21** que hablan de golpes dados a los esclavos, deben ir juntos con **26-27**".

que podrían llegar a la de muerte, y en ciertos casos, a imponer la sustitución del hijo (L.B.d.C.). Probablemente el caso que aquí se tiene en vista, debe ser, como en Deut.. 25, 11, el de una mujer que interviene en favor de su marido cuando éste riñe con otro, y estando ella encinta recibe un golpe que le provoca el aborto.

2687. **20 Si alguno hiere a su esclavo o a su esclava con un palo, y muriese bajo su mano, el muerto deberá ser vengado. 21 Pero si el esclavo sobrevive un día o dos, no se infligirá castigo al amo, por cuanto era su dinero.** En un caso semejante al del v. 20, es decir, cuando el esclavo por deudas hubiere muerto a causa de los golpes o de miseria, el Cód. de Hammurabí (art. 116) prescribía la muerte del hijo del culpable. Nótese que en el v. 20 no se indica la nacionalidad del esclavo o la esclava apaleados, y que tampoco se establece cómo y por quién debía ser vengado el que resultare muerto a causa de esos castigos. Los intérpretes judíos entienden que el amo incurría en tal caso en la pena de muerte; mientras que muchos comentaristas cristianos creen que la fijación de la pena quedaba librada al criterio de los jueces. Si el maltratado sobrevivía un día o dos, no recaía condenación sobre el amo brutal, por entenderse que no había tenido el propósito de cometer un homicidio y que ya quedaba suficientemente castigado con la pérdida de su esclavo, que "**era su dinero**" (L.B.A.). **26 Si alguno al castigar a su esclavo o a su sirvienta** (a su esclava), **lo hiriere en un ojo, de modo que perdiere éste, deberá ponerlo en libertad en compensación de esa pérdida; 27 si le hiciera saltar un diente, deberá ponerlo en libertad para compensar la pérdida de ese diente.** Es decir que no existía el derecho del talión para el esclavo, conceptuándose que la libertad era suficiente compensación al daño sufrido.

2688. Como se ve por estas últimas prescripciones, a pesar de los esfuerzos humanitarios del legislador, la condición de los esclavos hebreos no era muy envidiable, pues sus amos los podían apalear despiadadamente hasta dejarlos casi muertos, pues bastaba que las víctimas sobrevivieran un día o dos a tan brutales castigos, para que los victimarios quedaran exentos de pena, por la razón de que el esclavo era, como en la

ley romana, su cosa, su res, o sea, "**era su dinero**", avaluado en 30 siclos (v. 32), y por lo tanto el dueño podía disponer de él a su antojo. ¡Qué diferencia entre esta cruel realidad y el cuadro idílico que en su afán apologético, nos presentan ciertos comentaristas cristianos, para hacernos creer que los esclavos eran, en general, del tipo del Eliezer de las leyendas patriarcales, el hombre de confianza de su amo Abraham, a quen éste encarga que haga un largo viaje para elegir esposa para su hijo Isaac, y a quien si no hubiera tenido descendientes, le iba a dejar toda su herencia! (Gén. 15, 3; 24). Sin embargo, nada impide aceptar que algunos esclavos fueron bien considerados, y hasta se encuentra el caso curioso de un tal Sesán, que teniendo sólo hijas, casó una de éstas con un esclavo egipcio suyo, para tener descendencia masculina (I Crón. 2, 34 - 35). Todas las leyes penales que hemos transcrito, y que se refieren a delitos de lesiones corporales, se encuentran, con variantes, en los códigos extranjeros que hemos citado siguiendo a **L.B.d.C.** En general, descansan en el principio de la ley del talión (excepto el código hitita), o sea, que el delincuente debía sufrir un daño igual al que había causado. Así en Babilonia, si una casa mal construída se hundía y mataba al propietario, el arquitecto de la misma incurría en la pena capital; si al hundirse, perecía el hijo del propietario, debía morir el hijo del arquitecto. Los modernos penalistas consideran hoy que, a pesar de la barbarie de la ley del talión, representaba ella un sensible progreso, sobre la venganza inspirada por la cólera, que no reconocía límites. Al conseguir que se aceptara el principio de que la venganza sólo era legítima cuando no excedía del perjuicio ocasionado, se dió un gran paso para evitar o apaciguar las guerras entre familias, clanes o tribus.

LESIONES CAUSADAS POR ANIMALES. — 2689.

28 Si un buey corneare (1) a una persona y le produjere la muerte, el buey será lapidado y no se comerá su carne; pero

---

(1) El Diccionario de la Academia prefiere el verbo **acornear.** En las repúblicas del Plata se usa el vocablo **cornear.** Sobre condena de animales en los países cristianos de la Edad Media, véase **Selecciones del Reader's Digest,** Nº de julio de 1948, ps. 79 - 81.

el dueño del buey no será castigado. 29 Si el buey tenía ya la costumbre de cornear, y se le hubiere avisado al dueño y no lo hubiera encerrado, de modo que causare la muerte de una persona, entonces ese buey será lapidado y su dueño será también muerto. 30 Si solamente se le impusiera rescate, pagará por rescatar su vida, todo lo que le fuere impuesto (no se dice, si ese rescate debía ser fijado por los jueces o por el demandante). 31 Si el buey corneare a un niño o a una niña, se le aplicará la misma regla. 32 Si el buey corneare a un esclavo o a una esclava, su dueño pagará 30 siclos de plata al amo de la víctima, y el buey será lapidado.

2690. Tenemos aquí una serie de curiosos preceptos sobre la responsabilidad jurídica de los animales, idea corriente entre los israelitas, admitida aún después del destierro (Lev. 20, 15, 16), y que se explica, porque uno de los rasgos más característicos de la antigua noción del derecho en Israel era el acentuado carácter objetivo del delito. Realizado el hecho delictuoso, no se tenían en cuenta sus motivos determinantes, ni el autor del mismo: el delito, como tal, tenía forzosamente que ser expiado, y en consecuencia, la pena alcanzaba tanto al animal como al ser humano. Ya vimos (§ 94, 1885, 2149), que el escritor sacerdotal (P), también de la misma época, expresa que Elohim, después del diluvio, al bendecir a Noé y a sus hijos, les dice, entre otras cosas: "Pediré cuenta de vuestra sangre A TODO ANIMAL" que la derramare (Gén. 9, 5). Esta idea es conexa con la que a renglón seguido expresa el mismo dios: "Establezco mi alianza con vosotros, con vuestra posteridad, y con todos los seres vivos que están con vosotros: aves, ganado y todas las bestias salvajes que están con vosotros, todas las que salieron del arca" (ibid, 9, 10). La mentalidad de Yahvé no era, según se ve, más elevada que la de los escritores que le suponían tales ideas. Así, pues si un animal vacuno, no acostumbrado a cornear, mataba a una persona, debería ser lapidado por su delito y no se podía comer su carne; el dueño, en cambio, aunque hubiera sido negligente en el cuidado del animal, estaba exento de culpa. Como nota Bertholet (p. 310), no se trataba en semejante caso de suprimir una bestia porque era peligrosa, sino que se quería castigarla, según de ello da fe el género de muerte que se le infli-

gía: se la lapidaba, siendo la lapidación el modo empleado para matar al criminal, probablemente a fin de que su temido espíritu fuera puesto en la imposibilidad de circular a causa de la pesada carga de piedras que recubría el cadáver. De este procedimiento contra un animal estaban a tal punto ausentes las consideraciones utilitarias, que se prohibía formalmente consumir su carne. "La naturaleza del castigo infligido, escribe L.B.d.C., se explica por el temor de tocar a un ser al que amenaza el alma irritada de la víctima, por eso se le mata de lejos, a pedradas, y de ahí también la prohibición de comer su carne. Por motivo análogo, no se permitía comer ni beber nada de lo que hubiera en una casa al producirse en ella un fallecimiento". De conformidad con ese mismo orden de ideas, recuerda L.B.A., que el legislador Dracón, en Grecia, había ordenado que aun mismo las cosas inanimadas que hubieran causado la muerte de algún ser humano, debían ser echadas fuera del país; y según Lagarde, dicho legislador, que penaba también con la lapidación el animal que hubiera muerto a un ser humano, concedía al juez la facultad de condenar el animal al destierro (p. 129).

2691. El aludido v. 29 nos proporciona un nuevo ejemplo de que, a pesar de su mayor antigüedad, la legislación babilónica era, en ciertos puntos, superior a la hebrea. En efecto, esta última condenaba a la pena de muerte tanto al dueño como al vacuno corneador que mataba a una persona, si conociendo aquél el defecto de su animal, no lo tuviera debidamente encerrado. En cambio, el Cód. de Hammurabí, al considerar el mismo caso, no dicta pena alguna contra el vacuno, y sólo impone al dueño una indemnización. Así, en sus artículos 250-252 establece: "Si un toro, al pasar por un camino, hiere o mata a un hombre, esto no dará lugar a ninguna demanda. Si el toro de alguno es indómito y se ha advertido a su dueño la falta de ese animal indómito, y si a pesar de esto no le ha cortado los cuernos al toro, o no lo ha atado, en caso de que ese toro hiera o mate a un hombre libre, su dueño pagará media mina de plata. Si el toro mata al esclavo de alguno, el dueño pagará un tercio de mina de plata". La penalidad hebrea distinguía también si la víctima era hombre libre o simple esclavo o esclava, pues en estos dos últimos casos,

el dueño del animal bravo sólo era condenado al pago de 30 siclos de plata, unos 18 dólares de hoy), que era el precio medio de un esclavo en la época en que fué redactado este artículo (cf. Lev. 27, 3, 4; Zac. 11, 11). Además, el animal debería ser lapidado por el crimen que había cometido. Finalmente observaremos que el caso que contempla el v. 30, es el único de la ley en que se permitía la composición o sea el rescatar la vida por un homicidio (L.B.d.C.; § 2683 bis).

DAÑOS CAUSADOS EN LA PROPIEDAD. — 2692. **33 Cuando alguien dejare destapado un pozo, o cavare uno y no lo cubriere, si cayese en él un buey o un asno, 34 el dueño del pozo indemnizará al dueño del animal pagándole su valor; pero el animal muerto le pertenecerá a aquél.**

35 Si el buey de alguno hiriere mortalmente al buey de su prójimo, ambos dueños venderán el buey vivo y se repartirán el precio lo mismo que el buey muerto. 36 Pero si era notorio que el buey era corneador anteriormente, y que su dueño no lo vigiló (o encerró), éste deberá restituir buey por buey; pero el animal muerto será suyo (Ex. 21).

Para abrevar sus haciendas, los habitantes de Palestina tenían que abrir en el campo pozos, cuya boca se cubría ordinariamente con una gran piedra lisa (Gén. 29, 2). Esos pozos solían cavarse hasta encontrar agua de manantial o servían para recoger aguas pluviales, o agua de fuentes llevada por conductos o tubos, y entonces se llamaban **cisternas**. La prolongada estación de sequía, desde mayo a setiembre, obligaba a construir cisternas o aljibes, tarea facilitada por el suelo generalmente calcáreo y rocoso. * El no tapar tales pozos, originaba múltiples accidentes, y de ahí las disposiciones que anteceden de los vs. 33 y 34 tendientes a solucionarlos, cuando se trataba de un animal ajeno que hubiera perecido ahogado, a causa de dicha negligencia. En cuanto a los preceptos de los vs. 35 y 36, contemplan dos casos: en el primero tratándose de un accidente simple, el daño es repartido por mitad entre ambos dueños; en el segundo, como ha habido negligencia por una de las partes — lo que ya revela que comenzaba a considerarse el elemento subjetivo del daño para valorar la responsabilidad humana, como en el caso de § 2696 — ella cargará sola con las consecuencias de su descuido.

ROBO DE ANIMALES. — 2693. De este tema tratan los vs. 1 a 4 del cap. 22; pero al transcribirlos, seguiremos el orden que, para mayor claridad, establece **L.B.d.C.**, ya que esas disposiciones aparecen desordenadas. Recuérdese también que en algunas Biblias hebreas, el v. 1 constituye el último, o sea, el 37 del cap. 21. **22, 1 Si alguno hurtare buey u oveja, y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey, y cuatro ovejas por una oveja. 4 Si el animal robado, — buey, asno u oveja, — fuere hallado vivo en su poder, restituirá el doble. 3b El ladrón debe siempre restituir; pero si nada tiene, se le venderá para la reparación de su hurto.** La pena del talión, o sea, la que obligaba al delincuente a sufrir el mismo daño que había causado, se ve agravada en el caso de robo de animales, que han sido muertos o vendidos por el ladrón, pues entonces éste debe resarcir con el cuádruple, si se trataba de ganado menor (en heb. **tson**), oveja o cabra; y con el quíntuplo, si se trataba de ganado mayor (en heb. **bacar**), que comprendía, el animal vacuno, camello, caballo, asno y mulo. Esos vocablos hebreos, **bacar** y **tson** se traducen a menudo en nuestras Biblias por "bueyes y ovejas". Si el robo no era irreparable por haber sido encontrados vivos los animales hurtados, en poder del ladrón, éste sólo debía restituir el doble. Nota **L.B.d.C.** que "según la costumbre actual del desierto, por un camello robado se deben entregar cuatro. El Código hitita (arts. 57 - 73) exige tres, seis, siete o quince cabezas de ganado, según la especie, la edad y el empleo del animal hurtado". Más antiguamente que la época en que se redactaron estos preceptos, se exigían siete ovejas por una robada. Así en II Sam. 12, (§ 1024), cuando Natán en su apólogo, menciona que el rico se apoderó de la corderita del pobre y la mató para obsequiar a un huésped suyo, David se indigna, y exclama que el ladrón deberá restituir **siete veces** la oveja hurtada, dato éste que aparece desfigurado en nuestras Biblias, las que traduciendo del texto masorético traen el **cuádruplo**, o **los cuatro tantos** (v. 6). Los masoretas cambiaron el **séptuplo** por el **cuádruplo** del texto hebreo, (en los códices alejandrino y vaticano) para armonizar II Sam. 12, 6, con Ex. 22, 1 (véase BERTHOLET, p. 308, y DHORME, **Les Livres de Samuel**, p. 358; cf. Prov. 6, 31). La ley israelita, a este respecto, es más benigna que

el Código de Hammurabí, que castiga con la pena de muerte toda rapiña sin distinción, así como numerosos casos de robo simple, estableciendo además la restitución de un valor de diez a treinta veces superior (arts. 6 - 10, 22, 34).

OTROS ROBOS. — 2694. 22, 2 **Si un ladrón fuere hallado forzando o socavando una casa (1), y fuere herido mortalmente, el heridor no será reo de homicidio. 3 Pero si ya hubiera salido el sol cuando fuere sorprendido, habrá homicidio.** Aquí se contemplan dos casos: 1º cuando era herido mortalmente el ladrón sorprendido de noche tratando de horadar la pared de una casa — efracción no difícil de ejecutar, porque en general esas paredes eran hechas de arcilla, algo así como nuestros ranchos —; y 2º cuando el mencionado hecho ocurría de día, después de la salida del sol. En el primer caso, se entendía que el heridor (que se supone fuera el dueño o habitante de la casa) había obrado en defensa propia, y se preceptuaba que no había habido homicidio; mientras que en el segundo, sí, lo que, como se comprende, es muy discutible. El Código de Hammurabí disponía en su art. 21: "Si un hombre ha perforado una casa, se le matará y se le enterrará frente al boquete".

INCENDIO. — 2695. 22, 5 **Cuando alguno prendiere fuego en un campo o en una viña y dejare extender el incendio de modo que consuma una parte del campo de otro, dará en indemnización el mejor producto de su campo y de su viña. 6 Cuando el fuego, propagándose al exterior, encontrare matorrales de espinas y consumiere un montón de gavillas, trigales en pie o todo un campo, el autor del incendio reembolsará lo que hubiere sido quemado.** Hemos tomado estos dos versículos de la versión que da **L.B.d.C.**; pero nótese que el v. 5

---

(1) Esto es un caso que nosotros llamamos de tentativa de robo con **efracción.** Esta última palabra no la admite todavía la Academia, aunque viene del participio **effractus, a, um,** del verbo latino **effringo,** quebrantar con violencia. **Efractor,** pues, entre los latinos, era el que rompe, quebranta, descerraja puerta, ventana, pared o arca violentamente. En el tº II del Boletín Judicial (Uruguay), ps. 341 - 3, hay una sentencia de la Suprema Corte de Justicia (julio 22|1912) confirmando otra sobre **robo con efracción.**

es por completo distinto en las traducciones corrientes, que se basan en el T. M. Así en la Vulgata, traducida por Scío, se lee: **"5 Si alguno hiciere daño en campo o en viña, y dejare ir su bestia a pastar lo ajeno, restituirá lo mejor que tuviere en su campo o viña, según la tasa del daño"**. Aquí como se ve, no se trata de incendio, sino que se pena al individuo negligente que deja ir sus animales al terreno ajeno donde pacen o causan daño en las plantaciones de otro, obligándolo a pagar al damnificado lo mejor que tuviere en su propio campo, aun cuando lo ramoneado fuera de calidad inferior, lo que estaría de acuerdo con el art. 107 del Código hitita. Defiende **L.B.d.C.** su traducción diciendo que las palabras hebreas que se entienden en el sentido de "hacer pacer o pastorear" y de "su bestia o su ganado", reaparecen en el v. **6** con las acepciones de "incendiar" e "incendio"; por eso les da la misma acepción en ambos versículos. Y con respecto al citado v. **6** expresa: "La pena es algo menos grave que en el caso precedente, sin duda porque esta vez el vecino había cometido la imprudencia de dejar en su terreno materias muy inflamables, como montones de espinas. El Código hitita, más severo, exige la sustitución del campo o de los árboles incendiados, y en ciertos casos, una suma de dinero (arts. 105, 106).

SEDUCCION. — 2696. 22, **16 Si alguno sedujere a una doncella no desposada, y se acostare con ella, entregará** (al padre) **una suma de dinero igual al precio de compra** (de la joven) **y la tomará por mujer. 17 Si el padre rehusare dársela, pagará en dinero lo que se da por el precio de compra de las doncellas** (1). El caso de seducción de una mujer virgen, que entre nosotros se rige por la ley penal, era entre los israelitas una simple cuestión de derecho civil. Siendo la mujer, esposa o hija. propiedad del hombre, esposo o padre, la seducción de una doncella causaba un perjuicio pecuniario a su progenitor, que debía ser indemnizado con el **mohar**, esto es, con el importe del precio generalmente establecido para la compra de una mujer, estando obligado además el seductor a casarse con

---

(1) Los traductores ortodoxos ponen en estos versículos, **dote** en vez de **precio de compra**, ocultando así el sentido del texto.

ella, sin divorcio posible, si había empleado violencia para la violación: **"no podrá despedirla en todos sus días"** (Deut. 22, 28, 29; § 3317). Si el matrimonio no se efectuaba por oposición del padre (o también de la hija, según el Talmud), el seductor, no estaba menos obligado a pagarle el **mohar.** Este precio era corrientemente de 50 siclos de plata (unos 30 dólares, Deut. 22, 29), aun cuando las hijas de altos personajes, como las princesas, costaban más caro (cf. I Sam. 18, 18, 23). Manifiesta Bertholet (p. 178) que el **mohar** se pagaba al celebrarse los esponsales, de modo que eran éstos y no el matrimonio lo que jurídicamente hacía de la joven la esposa del marido, aun cuando en la práctica, el matrimonio seguía inmediatamente al pago del **mohar.** Por eso el v. 16, que comentamos, se refiere al caso de seducción de doncella **no desposada,** porque si lo fuere, sería cuestión de adulterio, pues la joven se consideraba ya casada, y entonces el seductor y la violada debían ser lapidados, si el hecho había ocurrido en ciudad donde la mujer hubiera podido demandar socorro; pero si el estupro o violación hubiere sido en despoblado, el hombre sufría la pena de muerte, mientras que la mujer quedaba exenta de toda condena, porque **"aunque dió voces, no hubo quien la librase"** (Deut. 22, 23 - 27). Como entre el Libro de la Alianza y el Deuteronomio median unos dos o tres siglos, obsérvese cómo a la primitiva noción objetiva del delito se fué sustituyendo la concepción subjetiva del mismo, adquiriendo así mayor valor la responsabilidad humana, que termina por ser exclusivamente personal (Deut. 24, 16).

BESTIALIDAD. — 2697. El comercio sexual con animales se castigaba con la pena de muerte (Ex. 22, 19). Sobre esta inmoralidad, frecuente entre los egipcios, cananeos y otros pueblos de la antigüedad, legisló posteriormente, con más detención, el Levítico, haciendo extensiva la pena de muerte, también al animal (18, 23; 20, 15, 16).

CRIMENES CONTRA YAHVE. — 2698. Bajo este epígrafe comprendemos: **a)** el culto de divinidades extranjeras; y **b)** la hechicería, — considerados en el Libro de la Alianza como crímenes merecedores de la pena capital. Más tarde

el Deuteronomio y el Levítico aumentaron ese número con la adoración de los astros (Deut. 17, 2 - 5), la evocación de los espíritus o espiritismo y adivinación (Lev. 20, 27), la blasfemia (Lev. 24, 15 - 16) y el falso profetismo (Deut. 18, 20 - 22), hechos todos que motivaban la muerte por lapidación del culpable, menos en este último caso, en que no se menciona la forma de muerte a aplicarse. De la misma pena capital fueron pasibles la inobservancia de ciertos ritos religiosos, tales como la violación del sábado (Ex. 31, 15; 35, 2), no celebrar la pascua (Núm. 9, 13), no guardar el día de las expiaciones (Lev. 23, 29), comer grasa o sebo de vaca, de oveja o de cabra (Lev. 7, 23 - 25), consumir cualquier clase de sangre (Lev. 7, 27; 17, 10), y fabricar el aceite de la unción santa, no siendo sacerdote, o dar o aplicar dicho aceite al que no fuera de la estirpe sacerdotal (Ex. 30, 31 - 33).

a) Culto de divinidades extranjeras. — 2699. Ex. 22, 20 El que sacrificare a otros dioses, será exterminado (o hecho anatema, o muerto, según los distintos traductores), salvo a Yahvé solamente. Estas cuatro últimas palabras, que se encuentran en el T.M. son consideradas una glosa por L.B.d.C., dada su colocación; pero de todos modos el versículo sanciona con la pena de muerte el culto de cualquier otro dios que no fuera el que para sí había adoptado Israel. Nótese que el precepto reconoce la existencia de otros dioses, vale decir, el derecho de cada pueblo a tener el suyo o los suyos; lo que quiere el legislador es monopolizar para el dios nacional, Yahvé, la adoración de sus fieles. Léase lo que al respecto hemos dicho con anterioridad, en § 393 a 395. Scío, que traduce de la Vulgata ese versículo, en esta forma: "El que sacrifica a dioses, excepto al solo Señor, será muerto", agrega en nota: "El hebreo trae será cortado del pueblo con públicas execraciones, será anatematizado. No sólo perdía la vida, sino que se quemaban o vendían a voz de pregón todos sus bienes. Y esta pena se extendía muchas veces a familias, a ciudades y a naciones enteras (I Sam. 15, 3)". Los pueblos de la antigüedad tenían su religión del Estado, pues se creía que éste no podía desempeñar sus funciones sin que se realizaran los ritos debidos, por lo que todo miembro de la sociedad estaba obligado a celebrarlos, so pena de incurrir en condenación de

muerte, como traidor a la patria o elemento antisocial. El dios patrono exigía, pues, que se le rindiera culto; pero por lo demás, no era intolerante: el ciudadano podía generalmente adorar los dioses que fueran más de su agrado, sin molestia alguna, lo que, como se ve, no ocurría en la época del Libro de la Alianza. En Atenas, sobre todo al fin del siglo V a.n.e., se castigaba severamente la negación de la existencia de los dioses y la profanación de su culto, como de ello dan fe los procesos de impiedad, que nos han sido transmitidos, de los cuales el más célebre es el que condenó a Sócrates a beber la cicuta (1). El ateísmo en Grecia era el gran delito religioso, pues como dice Decharme, "la presencia de un ateo era una mancha que había que lavar; constituía para el Estado una amenaza de contagio que se debía conjurar, además de ser peligro de cólera celestial, del que era menester preservar a sus hijos" (p. 178). El legislador israelita del siglo VIII exige que se sacrifique sólo al dios nacional, estableciendo así una religión intolerante de corte formalista, que no encuadra con los sentimientos que era dable esperar en un dios transformado después por judíos y cristianos en el Ser Supremo. Sentó así un culto monolátrico, que sólo más tarde fué convertido por los grandes profetas en monoteísmo (§ 352), religión colectiva, mero resorte del Estado, muy lejos de aquélla individual e íntima que busca sinceramente la comunión con la divinidad, como ocurrió con ciertas formas posteriores de la piedad judía, que se revelan especialmente en los salmos.

2700. Relacionado con esta prohibición punitiva de Ex. 22, 20, existen entre los **debarim** otros dos preceptos que la complementan. El primero dice: **No maldecirás a Elohim**, (Ex. 22, 28) (2), que lo traduce la Vulgata: "**No hablarás mal de**

---

(1) P.. DECHARME. **La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque**, cap. VI.

(2) Sobre la 2ª parte del v. 28 de Ex. 22: "**y no maldecirás un príncipe entre tu pueblo (o el jefe de tu pueblo**" — V. S.), escribe Causse: "No se trata en manera alguna del rey. La palabra **'am** designa aquí al clan, y la palabra príncipe, **nasí** (§ 3222), designa simplemente a los jefes de clan (cf. Ex. 35, 27; Lev. 4, 22; Núm. 10, 4; 34, 18; Jos. 9, 18). Aunque el término **nasí** aparece sólo en documentos exílicos y postexílicos, y particularmente en Ezequiel, Esdras y el Código sacerdotal, los **nesiim** de los textos citados corresponden a los **sarim** (§ 3231)

los dioses"; Valera: "**No injuriarás a los dioses**"; Pratt, en la Versión Moderna: "**No injuriarás a Dios**", agregando en nota, "**o a los jueces**"; Reuss, Causse, y la Versión Sinodal: "**No blasfemarás contra Dios**". El traducir aquí **Elohim** (Dios) por **los dioses**, procede de la versión griega de los LXX, traducción esa aceptada por Josefo y Filón, quienes basándose en este texto, ensalzaron la gran tolerancia de la religión de Moisés, tolerancia que sería un anacronismo, y que estaría en oposición con el v. 20 que comentamos, y con 23, 13, texto de que en seguida nos ocuparemos. Esa interpretación por más absurda que sea, se concibe, según manifiesta Reuss, en la situación en que se encontraba el judaísmo en la época de aquellos autores. También es inaceptable la traducción "los jueces", pues el vocablo **Elohim** nunca tiene ese sentido. Se trata, agrega **L.B.d.C.**, de maldiciones proferidas contra Yahvé (véase § 357, 358; I Rey. 21, 10), y ya sabemos el poder que se les confería a las maldiciones (§ 2317). El segundo precepto anteriormente aludido, es el siguiente: "**No pronunciaréis el nombre de otros dioses, ni se le escuchará en vuestra boca**" (Ex. 23, 13b). Recuerda **L.B.d.C.** que el término hebreo traducido en este pasaje por **pronunciar** tiene a menudo el matiz de **celebrar, invocar**, y que quizá fuera éste el sentido que aquí habría que darle; pero de todos modos la prohibición de pronunciar el nombre de otras divinidades distintas del dios nacional, se encuentra en la parte final del precepto. Según las ideas de los antiguos pueblos, el pronunciar el nombre de un ser divino equivalía a llamarlo, y de ahí la citada interdicción: "**el nombre de otros dioses no sea escuchado en vuestra boca**". Aún hoy, persisten tales ideas supersticiosas, y más de un creyente no se atreve a nombrar al diablo, por temor de que se le aparezca (véase nuestra **Introducción**, § 130).

2701. **b) La hechicería.** Ex. 22, 18 **No permitirás vivir a la hechicera.** La Vulgata trae: "**No permitirás que vivan los hechiceros**", y Scío anota: "El hebreo dice **a la hechicera**, y usa del género femenino, porque este sexo es más propenso a

---

del cántico de Débora: "Los **sarim** (jefes o caudillos) de Isacar están con Débora" (Jue. 5, 15). Tendríamos, pues, en la prohibición de Ex. 22, 27b, una alusión a la dignidad mística y a los poderes mágicos de los jefes de clan" (R.H.Ph.R, t° 12, p. 113, n. 36).

estas artes y embustes; pero Moisés sujeta aquí a pena de muerte a todos los que se emplearen en sortilegios, hechicerías, maleficios, adivinaciones, etc., por ser éste un delito de apostasía, por el que el hombre renuncia a Dios, y recurre al demonio, que es su enemigo capital. Por esta misma razón, y por considerarse los que se entregan a semejantes ejercicios, como una peste la más perniciosa de la República, los condenan también las leyes civiles al último suplicio". Probablemente en esto último se refiere Scío a las leyes de Partidas, vigentes en España, en la época en que él escribía, las que condenaban a los adivinos, agoreros, sorteros o hechiceros a la pena de muerte; sus encubridores, a la de destierro perpetuo; a los que acudían a ellos y los creían, a la de pérdida de la mitad de sus bienes; y a los jueces negligentes en su castigo, a la de privación del oficio y confiscación de la tercera parte de la hacienda. Sin embargo, añade Escriche, que en la práctica (quizá en su época) se conmutó la pena capital por la de azotes a los hombres, y por la de sacar emplumadas y encorozadas a las mujeres. Termina con muy buen tino ese jurisconsulto expresando que para destruir tales preocupaciones y errores, vale más la ilustración que el castigo. Léase lo que, sobre este tema, decimos en nuestra **Introducción**, § 146.

2702. La iglesia católica, a pesar del citado precepto de Ex. 22, 18, no consideró, en general hasta mediados del siglo XIV, a la hechicería, sino como un pecado; pero fué Juan XXII, que ejerció el papado de 1316 a 1334, el que asimilándola a la herejía, contribuyó a su difusión, al considerarla como un hecho real, pasible de los más terribles castigos. El ex-abate J. Français escribe al respecto: "El siglo XIV juega capital papel en la historia de las represiones de la hechicería. Bajo la influencia de Juan XXII, esa superstición popular condenada hasta entonces, se transformó en verdadero dogma, impuesto pronto por la fuerza a los últimos escépticos. En adelante no se volverá más a predicar al pueblo que los hechiceros son charlatanes; sino al contrario que son criminales ligados a Satán por un pacto y dignos de los mismos suplicios que la herejía" (p. 25). Juan XXII, que padecía de la manía de persecución, pues durante todo su pontificado se quejaba de imaginarios enemigos que atentaban contra su vida con sus

operaciones mágicas, encargó a los inquisidores que persiguieran especialmente a los magos y hechiceros, de quienes, en su bula **Super illius spécula**, dice que "sacrifican a los demonios y los adoran, fabrican o se procuran imágenes, anillos, redomas, espejos y otros objetos más en los que fijan a los demonios por su arte mágica, obtienen de ellos respuestas, y les piden su ayuda para ejecutar sus perversos designios, comprometiéndose a la más vergonzosa servidumbre para la más vergonzosa de las cosas". Las penas fijadas por la bula para los culpables eran la hoguera y demás aplicadas a los herejes, incluso la confiscación de bienes.

2702 bis. El papa Inocencio VIII (1484 - 1492), de quien afirma Gebhardt que en él habían desaparecido toda dignidad y todo pudor, el mismo año de su ascensión al pontificado, publicó su bula **Summis desiderantes**, contra los hechiceros, bula en la que se inspiraron los autores del **Malleus maleficorum**, del que hablamos en § 146 de nuestra **Introducción**. En esa bula, Inocencio VIII concedía amplia autorización a los inquisidores dominicanos y profesores de teología, Enrique Institor y Santiago Sprenger, para que en Alemania pudieran corregir, castigar y encarcelar a los hechiceros, de los que afirma: "se entregan a excesos con los demonios íncubos y súcubos; por sus encantamientos, hechizos, conjuraciones y otras supersticiones sacrílegas, por sus sortilegios, sus excesos, sus crímenes y sus faltas, perecen y mueren las criaturas al nacer, los productos de los rebaños, las cosechas, los racimos de las viñas, las frutas de los árboles, los hombres, las mujeres, los rebaños, el ganado, las diversas especies de animales, las viñas, los prados, los vergeles, los campos de pastoreo, los trigos y las otras producciones del suelo; los hombres mismos, las mujeres, las bestias de carga, los otros animales son atacados y torturados por males y tormentos tanto internos como externos; a los hombres se les impide engendrar y a las mujeres concebir, y a los maridos y a sus esposas ejercer respectivamente sus actos conyugales. Hasta la misma fe que recibieron en el santo bautismo, la reniegan sacrílegamente. A instigación del enemigo del género humano, ya no temen cometer numerosos crímenes, otros excesos y maldades con peligro de sus almas, con menosprecio de la majestad divina y

con escándalo de las multitudes". Siendo tan graves los daños causados por los hechiceros, Inocencio VIII les da a los nombres inquisidores amplios poderes para proceder contra aquéllos, y ordena al obispo de Estrasburgo que reprima toda tentativa de obstrucción o de intervención, imponiendo la excomunión y otras penas más temibles aún, requiriendo, en caso necesario, el concurso del brazo secular, y termina dicha bula con estas palabras: "Que a nadie le sea, pues, permitido infringir esta página de nuestra declaración, extensión de poderes, concesión y mandato, o de contradecirlos por audacia temeraria. Si alguien pretendiera tentarlo, incurriría, sépalo bien, en la indignación del Dios todopoderoso y de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo". El célebre historiador de la inquisición, Enrique Carlos Lea, comentando esta bula, agrega: "Después de tal decisión, contestar la realidad de la hechicería hubiera sido dudar de la autoridad del Vicario de Cristo; tratar de ayudar a algún acusado, era obstaculizar a la Inquisición. Armados de tales poderes, los dos inquisidores, llenos de celo, atravesaron el país, dejando tras sí un reguero de sangre y de fuego, inculcando a las poblaciones la creencia absoluta en todos los horrores de la hechicería y despertando en todos los corazones un terrible pavor. Ambos se jactaron de haber quemado en el pueblito de Ravenspurg, 48 víctimas en cinco años" (tº III, p. 649). Tales fueron algunos de los deplorables frutos de la creencia en los demonios, y de los bárbaros preceptos contra la hechicería, que se encuentran en el Antiguo Testamento. Recordemos finalmente para concluir con este tema, el caso del rey Saúl, que trató de extirpar de Israel a los nigromantes y adivinos; pero concluyó al fin de su vida, por utilizar él mismo las artes mágicas de la hechicera de Endor (I Sam. 28, 3, 7 - 25; § 968 - 972).

PROCEDIMIENTO JUDICIAL. — 2703. Ex., 23, 1b **No prestarás tu concurso al malo, sirviéndole de testigo falso. 2b Cuando atestiguares en un proceso, no te pongas del lado del mayor número para hacer doblegar la justicia. 5 No favorecerás al pobre en su causa. 6 No atentarás contra el derecho del pobre en su causa. 7 Abstente de toda palabra mentirosa (o apártate de todo asunto fraudulento): no vayas**

a causar la muerte del inocente y del justo, ni hacer absolver al culpable. 8 No admitirás regalos, porque éstos ciegan a los perspicaces y hacen aparecer malas las causas de los justos. Estos preceptos relativos a los deberes de los testigos y los jueces, junto con algunas referencias a juramentos y a asuntos que deben presentarse ante Elohim (22, 8 - 11), es lo único que nos ofrece el Libro de la Alianza sobre procedimiento judicial, lo que confirma el carácter fragmentario de esta colección legislativa. L.B.d.C. observa que los vs. 4 y 5 que separan dichas disposiciones, no pueden haber figurado en la primitiva recopilación; lo mismo que la repetición de las prescripciones sobre los extranjeros (22, 21 y 23, 9) probablemente indica que proceden de dos antiguas colecciones de leyes diferentes. En el Israel nómade, las cuestiones que se suscitaban entre sus miembros las resolvían los ancianos, o personas que más se detacaban entre ellos por su rectitud moral, o por su experiencia. Al pasar a la vida sedentaria, los ancianos del clan o de la tribu fueron reemplazados por los de la aldea o ciudad, en cuya puerta se celebraba la audiencia pública y se dictaban las sentencias, después de oídas las partes y sus testigos. Paralelamente con esta jurisdicción profana, existía la jurisdicción sagrada o sacerdotal, que se daba por el sacerdote en un santuario en nombre de Yahvé (§ 347). Al establecerse la monarquía, el rey es el juez supremo, que falla en última instancia (II Sam. 14, 4 - 11); pero en otras ocasiones fallaba en primera y única instancia (II Sam. 15, 2 - 6). Salomón construyó una sala especial para administrar justicia (I Rey. 7, 7). La institución de los ancianos era la más venerable, porque remontando a la época del desierto, se la conceptuaba de origen mosaico, mientras que la justicia del rey era más bien considerada como institución profana, mucho más reciente y formada a imitación del extranjero. Sobre la organización judicial de los ancianos, establecida por Moisés, había dos tradiciones: la de Ex. 18, 13 - 26 y la de Núm. 11, 16 - 30, que hemos estudiado en § 347 y en § 847 - 849 respectivamente. La primera "la de Ex. 18, expresa Causse, según la cual Moisés habría instalado a los ancianos como jueces, siguiendo el consejo de Jetró, su suegro, representa sin duda, la tradición más antigua y seguramente la más sobria o pru-

dente. En la variante de Núm. 11, ya no es cuestión de Jetró, sino que Moisés está solo y aparece como el profeta supremo que lleva todo el peso de su pueblo, y en ella se especifica claramente que los ancianos, elegidos e inspirados para asistirlo en su tarea, no tienen sino una pequeñísima parte de su espíritu" (R.H.Ph.R. t° 12, ps. 114 - 115, n. 39).

2704. Escribiendo sobre el Libro de la Alianza, dice así el profesor Emilio Golay: "No es un código aplicable por un tribunal debidamente constituído, sino más bien una colección de preceptos que fijaban la costumbre que el legislador coloca bajo la salvaguardia de la divinidad. Sin embargo, prevé la existencia de un embrión de tribunal: los ancianos de la tribu o del clan que manifiestan el derecho (Ex. 21, 22); pero ese tribunal no parece que fuera permanente. En este período de la civilización, el individuo es en realidad su propio juez y su propio justiciero. Con toda naturalidad su clan se declara a su favor, y la querella personal puede llegar a ser la de todo un grupo contra otro grupo" (artículo **Talion** del **Dict. Encyc.**). En cuanto a los transcritos preceptos que comentamos (§ 2703), nótese que son simples consejos o recomendaciones que entran en la categoría de los **debarim** (§ 2671) y que tienden en primer término a recordar a los testigos su responsabilidad. Generalmente no existía juicio sin prueba testifical; pero no se podía condenar a nadie a muerte por la declaración de una sola persona (Núm. 35, 30; Deut. 17, 6). Las recomendaciones arriba expuestas están llenas de equidad y buen sentido: no ayudar al inicuo dando a su favor un testimonio falso, testimonio que bien puede contribuir a la muerte del inocente como a la absolución del culpable; no dejarse llevar por la opinión de la multitud, cuando al declarar o sentenciar se tiene una opinión contraria; y a fin de evitar el cohecho, o sea, la corrupción de los jueces, aconseja a éstos que no admitan dádivas, porque según un proverbio popular repetido en Deut. 16, 19, los regalos cierran los ojos de los sabios y falsean las palabras de los justos, o dañan la causa de los inocentes. Nota Causse que "la insistencia con la que el legislador recuerda que no se debe hacer doblegar el derecho del indigente y que los jueces no deben dejarse corromper por regalos, indica suficientemente que cuando se redactó el Código de la Alianza

en su forma actual, se habían introducido muy graves abusos en la práctica de los juicios, precisamente los abusos que reprochan los profetas a los jueces reales (Ex. 23, 1 - 3, 6 - 9; cf. Am. 2. 6 - 7; Is. 1. 26; 5. 23)". R.H.Ph.R. tº 12, p. 114. En cuanto al v. 3, **L.B.d.C.**, siguiendo la indicación de Reuss, lo traduce así: "No favorecerás al **grande** en su causa", en vez de "al pobre", como trae el T.M. Expresa Reuss que de acuerdo con Lev. 19, 15, uno se siente tentado a cambiar **pobre** por **grande**, ya que se trata de la sustitución de una consonante a otra que se le asemeja (**gdl**, grande, por **wdl**, pobre); observación que acepta y sigue **L.B.d.C.**, justificándola con este razonamiento: "la parcialidad de los jueces israelitas, que ellos mismos eran grandes, no se ejercía en favor de los pequeños" o pobres. La organización judicial y el sistema procesal de Babilonia, en época de Hammurabí, eran muy superiores a los existentes en Israel doce siglos más tarde. Con respecto al juramento en aquel país del Eufrates, se defería a falta de documentos escritos, o si el contenido de éstos no permitía resolver la dificultad, y se prestaba en el templo, por los dioses, o por el nombre del rey, o por aquéllos y éste. Después de la sentencia, los litigantes, bajo juramento, se comprometían ante los dioses a respetar el fallo como definitivo e irrevocable (DELAPORTE, ps. 113 - 124).

PRECEPTOS HUMANITARIOS. — *2705.* **22, 21 No maltratarás al extranjero, ni lo oprimirás, porque extranjeros fuisteis vosotros en el país de Egipto. 22 No haréis daño a la viuda ni al huérfano. 23 Si les causáreis algún daño, y clamaren a mí, yo escucharé sus clamores, 24 y se encenderá mi cólera, y os mataré a espada, y vuestras mujeres quedarán viudas, y vuestros hijos, huérfanos.** Estos preceptos originariamente no contenían explicaciones y debían reducirse a los **vs. 21ª y 22**; pero redactores posteriores los ampliaron para motivarlos. La protección a la viuda, al huérfano y al extranjero eran temas corrientes en la predicación de los profetas; pero nótese cuan bárbaro era todavía el Yahvé de aquellos legisladores, que para proteger a los mencionados seres, sin amparo, amenaza con matar a espada, — o con cuchillo, según la Vulgata, — a los que les causaren daño, aumentando así el

número de los necesitados de protección, puesto que en caso de cumplirse tales amenazas, se acrecentarían el número de las viudas y huérfanos existentes. Es éste uno de los tantos casos en que a las prescripciones bíblicas se les puede con justicia aplicar el proverbio vulgar de que es peor el remedio que la enfermedad. En cuanto al mandato del v. 21, como el de Ex. 23, 9, tocante a los extranjeros, véase § 1410.

2705 bis. Podemos considerar también como preceptos humanitarios los relativos al reposo semanal y al reposo de la tierra durante un año cada siete, según se ve a continuación: **10 Seis años sembrarás tu tierra y recogerás sus productos. 11 Pero el séptimo año la dejarás en barbecho y abandonarás sus frutos, para que los coman los pobres de tu pueblo, y de lo que ellos dejaren, se alimentarán las bestias salvajes. De igual manera harás con tu viña y tu olivar. 12 Seis días trabajarás en tus quehaceres; pero el séptimo reposarás, para que descansen tu buey y tu asno, para que puedan respirar el hijo de tu esclava y el extranjero** (Ex. 23). La prescripción de los vs. 10 y 11 constituyen lo que se llama **el año sabático**, porque más tarde el escritor del Levítico relacionó ese precepto con el sábado, denominándolo **"sábado en honor de Yahvé"** (Lev. 25, 2 - 7). Observa **L.B.d.C.** que en Ex. 23. 10, 11, el año que la tierra de labranza debía quedar en barbecho no era necesariamente el mismo para todos los campos, en contra de la fecha uniforme para todo el país que exige el mandato del Levítico. **Antes del destierro, nunca se observó el año sabático, tal como lo define Lev. 25** (Lev. 26, 34, 35; II Crón. 36, 21), pero, por el contrario, existen ejemplos de su aplicación después del regreso de la deportación (Neh. 10, 31; I Mac. 6, 49, 53, y citas de Josefo). En el Levítico ese reposo se presenta como una obligación de los habitantes hacia el país de Palestina, y del país hacia Yahvé, siendo concebida la tierra como una deidad a la cual había que dejar descansar, como se descansaba semanalmente en honor del dios nacional. Sobre esa antigua concepción de la tierra como una personalidad divina, que tenía exigencias propias que debían ser satisfechas, so pena de determinados castigos, véanse parágrafos § 293 y 2123. Y sobre el descanso que preceptúa el v. 12, véase lo que al respecto decimos en el capítulo IX.

PRECEPTOS RELIGIOSOS. — 2706. 20, 22 Yahvé dijo a Moisés... 23 No os haréis otros dioses para asociármelos; no os haréis dioses de plata, ni dioses de oro. 24 Me harás un altar de tierra para ofrecerme en él tus holocaustos y tus sacrificios de paz, tus ovejas y tus vacas. En todo lugar, donde invocares mi nombre, vendré a ti y te bendeciré. 25 Si me eriges un altar de piedras, no lo construyas con piedras labradas, porque aplicándoles tu cincel de hierro las profanarás. 26 No subirás por gradas a mi altar, para que no se descubra allí tu desnudez. Estos son los preceptos con que comienza el Libro de la Alianza. Los correspondientes a los vs. 22 y 23 pertenecen al decálogo ritualista, sobre los cuales, junto con los demás del mismo decálogo insertos en dicho Libro, hablaremos en el capítulo siguiente (§ 2711 - 2727). Con respecto a los que dejamos transcritos, notaremos: 1º Yahvé prohibe que se le asocien dioses de plata o de oro; pero no los esculpidos en piedra o en madera. 2º En la época en que se publicó esta colección de prescripciones, no existía la centralización del culto, idea capital del Deuteronomio. En cualquier lugar, principalmente en aquellos en que, según la tradición, había ocurrido un hecho memorable, como una victoria, un milagro, la aparición de la divinidad, etc., se alzaba un rústico altar, origen más tarde de un santuario. 3º Los sacrificios mencionados: holocaustos (§ 958) y sacrificios de paz o de acción de gracias (§ 664), son los únicos sacrificios sangrientos que se mencionan antes del destierro. 4º Esta ley desconoce la casta sacerdotal. Cualquier israelita podía ofrecer sacrificios en el altar, sin la intervención de sacerdote alguno (Ex. 24, 5; § 711 - 712). 5º La ordenanza de no emplear piedras labradas en la construcción del altar se basaba en la creencia de que en las piedras, sobre todo las del altar, consideradas como piedras santas, residían elohim o fuerzas misteriosas, las que podrían ser expulsadas, si se las hería con instrumentos de hierro. Nota L.B.d.C. que "el empleo de los metales, y especialmente del hierro, cuyo descubrimiento era reciente, se prohibía a menudo por las religiones antiguas (cf. Ex. 4, 25)". El precepto, pues, del v. 25, es supervivencia de una superstición de remotas épocas (§ 99; 1436). 6º La prescripción que ordena erigir altares únicamente rústicos, constituía una protesta del yah-

vismo tradicional contra las lujosas innovaciones del culto en el templo de Salomón, quien había hecho construir allí un altar de bronce (§ 1377). Y 7º La curiosa razón en virtud de la cual se prohibe subir al altar por escalones (v. 26), tendía a evitar escándalos como el que provocó David bailando alrededor del arca (II Sam. 6, 14, 20; § 1073 - 1075, 1080); y explica el por qué el autor del Código Sacerdotal hizo que Yahvé inventara los calzoncillos cortos (Ex. 28, 42; § 1437).

2707. Expresa Lods que todas las prescripciones religiosas del Libro de la Alianza, al sancionar la transformación del yahvismo en culto agrario, tratan de restablecer en los santuarios la antigua simplicidad. En cuanto a las leyes civiles y a los demás preceptos humanitarios citados, tendían a perpetuar o a restaurar entre los habitantes de Palestina el espíritu de solidaridad fraternal que existía entre los miembros del clan nómade. Se explica fácilmente esa tendencia conservadora o reaccionaria de las leyes, porque el derecho era especialmente materia propia de los sacerdotes, guardianes titulares de la costumbre de Israel, encargados de difundir "el conocimiento de Yahvé", como dirá el profeta Oseas, es decir, la **thorá,** el conocimiento de su voluntad revelada por sus oráculos jurídicos (**Israël,** ps. 485 - 6). Refiriéndose a los aludidos preceptos humanitarios mezclados en el Libro de la Alianza con las leyes ceremoniales del decálogo primitivo que estudiaremos en el capítulo siguiente, escribe Piepenbring: "Nos encaminamos hacia el momento en que los grandes profetas del siglo VIII elevarán su elocuente voz para relegar completamente a un pasado lejano las ceremonias del culto y hacer consistir el servicio de Dios, sino tan sólo a lo menos principalmente en la práctica de la justicia y de la caridad. Este valor real e importante de dicho código, explica la gran influencia que ejerció sobre las legislaciones siguientes en Israel, sirviendo de base a la del Deuteronomio y a la ley de Santidad del Levítico (17 - 24) ... Una tendencia ética existía, pues, antes de la aparición de los grandes profetas escritores, y éstos se presentan como los abogados de la ley de Yahvé ya anteriormente conocida" (ps. 294, 297).

RESUMEN. — 2708. Del estudio que acabamos de ha-

cer del Libro de la Alianza, se llega a las siguientes conclusiones:

1º Ese Libro supone una población sedentaria dedicada tanto a la agricultura como a la cría del ganado. 2º Hoy lo conocemos sólo en estado fragmentario; pero es probable que antes de su incorporación parcial a la historia elohista, haya sido un Código independiente, cuyas disposiciones debieron estar en vigor en el reino del Norte. 3º Sus prescripciones jurídicas no han podido ser impuestas a los hebreos antes de su instalación en Palestina, y la generalidad de ellas, tomadas a los cananeos, proceden principalmente del Código de Hammurabí; pero el legislador israelita al adoptar el derecho babilónico, le agregó elementos suyos propios, provenientes de su vida nómade, como por ej., la venganza de la sangre, desconocida en dicho Código. 4º Muchos de sus artículos notoriamente tienen por origen la práctica diaria, con toda la variedad de casos que ofrecía la vida social de la época. 5º La justicia no es uniforme: los preceptos son diferentes según se apliquen a hombres libres o esclavos, a israelitas o extranjeros. Así la ley del talión obligatoria para el individuo libre no lo era para el esclavo (Ex. 21, 23 - 26). El préstamo de un israelita a un compatriota suyo era un contrato de beneficencia; sólo podía cobrar interés al extranjero (22, 25). Siglos más tarde establecerá el Levítico: **"Una misma ley tendréis tanto para el extranjero como para el nacido en el país"** (24, 22). 6º En el Libro de la Alianza no hay penas colectivas, mientras que se encuentran en el Deuteronomio, como aquella que condena una ciudad a su total exterminio, incluso sus animales, debiendo ser luego quemada y no pudiendo ser nunca más reedificada, a causa del delito de apostasía o de adoración de otros dioses, en que hubieren incurrido sus habitantes (Deut. 13, 12 - 18). 7º Entre las penas que se aplican en los casos contemplados, no figura la de prisión. Y 8º Ni en ese Código ni en los decálogos, se menciona para nada la Pascua (§ 2718), ni la necesidad de la circuncisión, práctica ésta que sólo vino a tener el carácter de signo distintivo, a la vez nacional y religioso, de los israelitas, en la época del destierro, cuando ya había caído en desuso en los demás pueblos.

2709. Observa Lods que no siendo indispensable el em-

pleo de la escritura para la transmisión del derecho consuetudinario, ni para la revelación de la **thorá**, no es de extrañar que la literatura israelita anterior a la reforma de Josías contenga tan pocos textos legislativos: los dos decálogos (que en seguida estudiaremos), el Libro de la Alianza, y algunas breves instrucciones sobre la Pascua (Ex. 12, 21 - 23) y sobre los panes sin levadura y la ofrenda de los primogénitos (Ex. 13, 3 - 16). Y atribuye esto a que entre los jueces y sacerdotes, encargados de pronunciar el derecho, comenzaban a surgir graves divergencias sobre el contenido real, auténtico de la costumbre nacional. Existían israelitas que se creían autorizados a adorar estatuas, aún mismo de plata y de oro — como Gedeón (Jue. 8, 24 - 27), Mica (Jue. 17, 18), David (I Sam. 19, 13, 16) y Jeroboam I (I Rey. 12, 28 - 30) —, a servirse de altares elevados a los que había que ascender por gradas (I Rey. 1, 53; 12, 33), adornados en sus ángulos con cuernos esculpidos (I Rey. 1, 50, 51; 2, 28 - 34; Am. 3, 14) o fabricados de bronce (I Rey. 8, 64; Ez. 9, 2). El segundo decálogo y el libro llamado "de la alianza" protestan contra esta manera de concebir "el derecho de Yahvé", cuando afirman, con evidente intención polémica, que Moisés había recibido **una thorá** divina, prohibiendo los "dioses de metal fundido" (Ex. 34, 17), los altares no hechos de tierra o de piedras brutas, y aquellos a los que hubiera que subir por gradas (Ex. 20, 24 - 26). El profeta Oseas acusaba al clero de su tiempo de haber olvidado la thorá de su Dios y rechazado el conocimiento del mismo, es decir, de no enseñar más el conocimiento de sus verdaderas voluntades (Os. 4, 6). Ahora bien, las diversas tendencias que se enfrentaban así, recurrían aparentemente, sobre todo desde el siglo VIII a.n.e., a la escritura para fijar, cada una desde su punto de vista, la auténtica tradición de Israel, o sea, la verdadera voluntad de Yahvé (**Les Prophètes**, ps. 155 - 6). De ahí se habrían originado los diversos textos legislativos, anteriormente enumerados. Sin embargo, debe notarse que el profeta Oseas (760 - 737) es muy posterior al Libro de la Alianza (del noveno o décimo siglo; BERTHOLET, p. 311).

CAPITULO VIII

El decálogo primitivo ritual

CUATRO DECALOGOS. — 2710. Tanto en el libro del Exodo como en el de Deuteronomio, se encuentran varias series de preceptos religiosos, relativos al culto, o de carácter moral, que se dicen formulados por Yahvé desde el Sinaí, con carácter imperativo, a cada una de las cuales se les ha dado el nombre griego de **decálogo** (de **deca,** "diez", y **logoi,** "palabras") por expresar diez mandamientos divinos. Esos decálogos son los cuatro siguientes: 1º el de Ex. 34, **14 - 26**; 2º el que se encuentra mezclado con otros preceptos en el Libro de la Alianza que acabamos de estudiar (Ex. 20, **22 - 23,** **19**); 3º el detallado en Ex. 20, **1 - 17**; y 4º el de Deut. 5, **6 - 21.** Los dos primeros son casi idénticos y los dos últimos también, por lo que en realidad se puede asegurar, como lo comprobaremos en seguida, que en el Pentateuco existen repetidos dos decálogos diversos con ligeras variantes. Esta disposición de ordenanzas en series de diez era preferida en Israel, no sólo por la mayor facilidad para recordarlas, sino además porque así se podían enumerar con los dedos. Los israelitas combinaban el sistema de numeración decimal con el duodecimal, según se ve en el Deuteronomio, que nos presenta un interesante ejemplo de **dodecálogo,** en las doce maldiciones del cap. 27, **15 - 26.**

EL DECALOGO PRIMITIVO. — 2711. Los preceptos religiosos, con carácter imperativo, de los **debarim** del Libro de la Alianza que se hallan mezclados con los **mispatim** (§ 2671) o preceptos jurídicos del mismo, constituyen el más antiguo decálogo israelita conocido. Esta serie de mandamientos se encuentra repetida en Ex. 34; aunque en este último capítulo, en su forma actual, encierra trece prescripciones,

las que para encuadrarlas dentro del número diez, hay que unificar todas las relativas a las fiestas, diseminadas en distintos versículos. Eliminando las glosas o explicaciones que traen algunos de sus mandamientos, transcribimos a continuación ambos decálogos, uno frente al otro, para que se vea cómo concuerdan.

DECALOGO DEL LIBRO DE LA ALIANZA

I. No os haréis otros dioses para asociármelos (Ex. 20, 23^a).

II. No os haréis dioses de plata, ni dioses de oro (20, 23^b).

III. Me darás el primogénito de tus hijos. De igual manera harás con tus vacadas y con tus rebaños (22, 29^b, 30^a).

IV. Ninguno podrá ver mi faz con las manos vacías (23, 15^b).

V. Seis días trabajarás en tus quehaceres, mas el séptimo descansarás (23, 12).

VI. Tres veces en el año celebrarás fiestas en mi honor. Guardarás la fiesta de los Panes sin levadura (Matsoth, en hebreo); también la fiesta de la Siega de las primicias de tu trabajo, de lo que hayas sembrado en el campo; y la fiesta de la Cosecha, al fin del año. Tres veces al año, pues, vendrán todos tus varones a ver la

DECALOGO DEL CAP. 34 DEL EXODO

I. No te postrarás ante ningún otro dios (v. 14).

II. No te harás dioses de fundición (v. 17).

III. Todo primogénito mío es; lo mismo todo primer nacido de tu ganado, que fuere macho, sea de vaca o de oveja (v. 19; cf. Ex. 13, 2).

IV. Ninguno podrá ver mi faz con las manos vacías (v. 20^b).

V. Seis días trabajarás, mas en el séptimo descansarás (v. 21^a).

VI. Guardarás la fiesta de los Panes sin levadura. Celebrarás también la fiesta de las Semanas, la de las primicias de la siega del trigo; y después la fiesta de la Cosecha, al fin del año. Tres veces al año, pues, vendrán todos tus varones a ver la faz del Señor Yahvé, dios de Israel (vs. 18^a, 22, 23).

faz del Señor Yahvé (23, 14 - 17). (1)

VII. Cuando me sacrifiques una víctima, no ofrecerás su sangre con pan leudado (23. 18^{a}).

VIII. No será guardada toda la noche, hasta la mañana siguiente, la grasa del animal ofrecido en mi fiesta (23, 18^{b}).

IX. Traerás a la casa de Yahvé (2), tu dios, lo mejor de los primeros frutos de tu tierra (23, 19^{a}).

X. No cocerás el cabrito en la leche de su misma madre (23, 19^{b}).

VII. Cuando me sacrifiques una víctima, no ofrecerás su sangre con pan leudado (v. 25^{a}).

VIII. No será guardado toda la noche, hasta la mañana siguiente, el animal sacrificado en la fiesta de la Pascua (v. 25^{b}).

IX. Traerás a la casa de Yahvé tu dios, lo mejor de los primeros frutos de tu tierra (v. 26^{a}).

X. No cocerás el cabrito en la leche de su misma madre (v. 26^{b}).

2712. Como se ve, tenemos aquí los mismos preceptos religiosos, expuestos dos veces en el libro del Exodo, con pequeñas diferencias. La mayor parte de ellos son ordenanzas relativas al culto, por lo cual es éste un decálogo esencialmente ritualista, muy de acuerdo con la religión de los antiguos israelitas, la que se caracterizaba por la celebración de ceremonias y sacrificios, siendo por lo tanto, como la de los demás pueblos primitivos, una religión exterior, colectiva y formalista. Este decálogo arcaico, — que se suele llamar **yahvista - elohista** (JE), porque el capítulo 34 del Exodo forma parte de J, mientras que el Libro de la Alianza está incluído en E —, debió en un principio encontrarse a continuación de Ex. 20, 22. Sin embargo, muy posteriormente, qui-

(1) Loisy no considera como original en este decálogo, la prescripción: **"Tres veces al año vendrán todos tus varones, etc."**, por no ser un precepto particular, sino más bien un comentario deuteronómico de lo que se dice de las tres fiestas. Wellhausen considera también como adición posterior tanto este mandato como el relativo al sábado.

(2) **La casa de Yahvé** no es aquí el templo de Jerusalén, sino cualquier santuario al que se podían llevar primicias a los sacerdotes.

zá a mediados del siglo V, se le eliminó, poniendo en su lugar el ya estudiado Libro de la Alianza, y en cambio se intercaló en el relato elohista del Sinaí el decálogo deuteronómico, ligeramente modificado. Esto resulta claramente si se leen con detención los capítulos 19 y 20 del Exodo, previa eliminación del fragmento yahvista 19, **20 - 25** y del Decálogo actual 20, **1 - 17**. La descripción de 20, **18** continúa naturalmente y sin transición, la de 19, **19**, como se comprueba en la transcripción que hemos hecho de esos textos en § 184, parágrafo al que remitimos al lector. Después de Ex. 20, 22ª: **"Y habló Yahvé a Moisés: Así dirás a los hijos de Israel . . ."**, sigue la serie de prescripciones, hasta 23, **19**, estudiadas en el capítulo anterior, entre las cuales, como acabamos de ver, se cuentan todas las ordenanzas del decálogo de Ex. 34, **14 - 26**. Lo agregado, pues, entre 19, **19** y 20, **18**, es una interpolación que altera el relato del autor primitivo. El redactor que introdujo esa interpolación, para soldar ésta con el relato anterior, puso en boca de Yahvé estas palabras: **"Habéis visto que yo mismo he hablado con vosotros desde el cielo"** (20, 22ᵇ), lo que está en contradicción con lo expuesto en el v. **19**, cuando se dice que el pueblo, aterrado por los fenómenos que detalla el v. 18, se dirige a Moisés exclamando: **"¡Háblanos tú mismo, y escucharemos; pero que no nos hable Elohim, no sea que muramos!"**. El pueblo, pues, en el primitivo relato elohista, ruega a Moisés que vaya a la nube negra donde está Yahvé, y escuche las condiciones de la alianza que éste expondrá, para que luego se las transmita a ellos; pero si el pueblo ya hubiera conocido esas condiciones en la forma actual de los mandamientos de Ex. 20, **1 - 17**, carecería de sentido el diálogo de 20, **18 - 20** entre Moisés y el pueblo.

SACRIFICIOS HUMANOS. — 2713. Más o menos extensamente ya hemos tratado con anterioridad de algunos de los mandamientos del decálogo primitivo, y así puede leerse sobre los dos primeros lo dicho en § 2672 - 2673 y 2679; sobre el tercero, § 103, 383, 2299; sobre el cuarto, § 599; sobre el quinto, § 104, 384; y sobre el sexto, § 150 - 157, 599, 624, 707. Ampliaremos lo ya expuesto con algunas otras observaciones, comenzando con el tercer mandamiento relativo a

sacrificios humanos. Anotando Ex. 22, 29b, expresa **L.B.d.C.** que antiguamente el sacrificio del hijo primogénito parece que era concebido en Israel como acto de piedad extraordinario y supererogatorio; que el uso del rescate era probablemente muy antiguo (Ex. 34, 19-20; Gén. 22); y que **al parecer** la ley del Libro de la Alianza afirma tan sólo un derecho teórico de Yahvé sobre los primogénitos humanos. Indudablemente que en tal comentario se siente la influencia de los sentimientos cristianos que tratan de restar importancia a la bárbara disposición de Ex. 22, 29b. Pero en contra de esa exégesis, está el texto bíblico claro, terminante, despiadado, incontrovertible: "**Me darás el primogénito de tus hijos**", agregando: "**lo mismo harás con tus vacadas y con tus rebaños; el primogénito permanecerá siete días con su madre; pero el octavo día me lo darás**". Loisy, comentando este texto, dice: "Su sentido es claro y la asimilación del primogénito del hombre a los primogénitos del ganado es suficientemente elocuente; pero suponiendo que admita implícitamente el rescate, como es probable, en manera alguna lo impone" (**La Rel. d'Isr.** p. 213). Esa orden perentoria la acepta sin discusión Ezequiel; lo único que hace es tratar de explicarla (§ 383). Esto prueba que el Yahvé primitivo, antes de su evolución moral, era tan sanguinario como los demás dioses semitas; pero con el andar del tiempo esa inhumana prescripción fué sustituída por la de Ex. 34, 20: "**Rescatarás todo primogénito de tus hijos**", aunque la misma idea del rescate prueba que es posterior a aquella bárbara práctica: Abraham no trepida en disponerse a degollar a su hijo cuando se lo exige el dios, bien que luego se reemplace esa inmolación por la de un carnero.

2714. La inmolación de los primogénitos humanos comenzó por ser, como el sacrificio de las primeras crías de los animales, una ofrenda al dios, a quien se estaba obligado a consagrarle las primicias de la fecundidad. Aquella inmolación se extendió después a los casos de fundación de edificios o ciudades; y luego quedó el sacrificio humano como recurso extraordinario empleado únicamente en circunstancias excepcionales, ya que la primitiva exigencia de la inmolación del primogénito fue reemplazada por el rescate de éste

por un cordero o una oveja, cuando se suavizaron algo más las costumbres (Ex. 13, 12, 13; 34, 19-20). "En todas partes, dice Dhorme, el sentimiento de humanidad ha tratado de sustituir un animal al primogénito exigido por la divinidad celosa de sus derechos" (R.H.R., tº 113, p. 278). El modo empleado en esos sacrificios de niños era el quemarlos, lo mismo que ocurría en Babilonia, donde se expresaba ese acto por el verbo **sharapú**, que corresponde al hebreo **saraf** (quemar), con el que se expresa el acto de quemar niños en honor de la divinidad, acto que en Jerusalén se realizaba en el valle de los hijos de Hinnom, en el "alto" de Tofet, reservado para estos ritos siniestros (§ 987; Jer. 7, 31). El fuego, agrega Dhorme, es lo que sirve de mensajero o intermediario entre la humanidad y la divinidad. Yahvé exigía, pues, "que se hiciera pasar por el fuego, a todo el que abría el seno materno, a todos los que primero habían nacido (Ex. 13, 12), y si más tarde, se redujo a la primogenitura del animal las exigencias del dios, lo innegable es que primitivamente el primogénito de la mujer estaba incluído en la ley general, al punto que el mismo Yahvé se excusa de ello en el curioso pasaje de Ez. 20, 25, 26" (R.H.R., tº 107, ps. 118-9). En la época del escritor deuteronomista ya la conciencia pública miraba con horror tales inmolaciones de inocentes seres humanos, por lo que dicho escritor pone en boca de Yahvé las siguientes palabras contrarias al precepto de Ex. 22, 29b: "Ellos (los cananeos) **hicieron para servir a sus dioses todo lo que aborrece Yahvé, todo lo que él detesta, pues en honor de éstos hasta queman a sus hijos y a sus hijas: tú no obrarás así con respecto a Yahvé, tu dios**" (Deut. 12, 31). Además, las indignadas protestas de Jeremías, Ezequiel y de los autores del Código de Santidad (Lev. 18, 21; 20, 2), del libro de Reyes y de Isaías 57, prueban que se continuaba en Israel con tan horrible práctica. Esos sacrificios se hacían no sólo en honor de Moloc (§ 2299, n.), sino del mismo Yahvé, pues Jeremías pone en boca de este dios, que tales ritos son "**cosa que yo no he mandado, ni me ha pasado por el pensamiento**" (7, 31), lo que quiere claramente decir que se realizaban en su nombre. Y así Lods, a pesar de que le cuesta aceptar que el precepto de Ex. 22, 29b encierra la necesidad

de inmolar los primogénitos, concluye reconociendo que "el yahvismo antiguo admitía la posibilidad, y aun en principio la obligación de sacrificar niños al Dios de Israel. Esta obligación teórica es verosímilmente atenuación de **una obligación práctica anterior**" (Isr. p. 330).

2715. Según el testimonio de los arqueólogos, está comprobado que en algunas regiones de Palestina, como en Gezer (§ 67), en el VIII siglo a.n.e., se efectuaban inmolaciones humanas en la fundación de edificios particulares, palacios, templos y ciudades (§ 88), probablemente con el objeto de constituir genios protectores de las construcciones, para la seguridad de los que en ellos habitaban o entraban. A este respecto es muy instructivo el caso de un doble sacrificio humano para la reedificación de Jericó, que encontramos mencionado en la Biblia. Las modernas excavaciones han comprobado que dicha ciudad fue completamente destruída en una época anterior a la entrada por conquista de los israelitas en Palestina (§ 401); pero más tarde fue reconstruída, y ya existía nuevamente en época de David (II Sam. 10, 5). En la primer mitad del siglo IX, en el reinado del rey Acab de Israel (§ 1955 - 1957), se nos dice que "**en su tiempo, Hiel de Bethel reedificó a Jericó. En Abiram, su primogénito, la fundó, y en Segub, su hijo menor, puso sus puertas, conforme a la palabra de Yahvé, que había hablado por Josué, hijo de Nun**" (I Rey. 16, 34). La reedificación aquí mencionada debe ser la de las murallas de Jericó (como trae la Versión Sinodal), puesto que esta ciudad ya figuraba en los días del juez Ehud (Jue. 3, 13; § 427) con la denominación de "Ciudad de las Palmas", sobrenombre con que también era conocida Jericó (Deut. 34, 3 y II Crón. 28, 15). Parece que lo que ocurrió fue lo siguiente: Destruída Jericó por enemigos bárbaros, anteriores a la conquista israelita, estuvo largo tiempo deshabitada y fue considerada ciudad maldita, como lo eran todas las que quedaban reducidas a un montón de escombros, pobladas sólo por las fieras del desierto y los demonios de las ruinas (Is. 13, 21; § 81). Reconstruir o habitar una ciudad maldita pasaba por un sacrilegio (Deut. 13, 16). Pero un buen día, una colonia de la cercana Bethel, dirigida por un individuo llamado Hiel, emprendió la reconstrucción de Jericó,

quien conformándose a las ideas corrientes en Palestina y en los pueblos semíticos vecinos, y para asegurar su obra, sacrificó a su hijo primogénito Abiram, enterrándolo bajo los cimientos, o sea, bajo la piedra fundamental que se colocó según los ritos habituales; y por las mismas razones, al terminarse las murallas, sepultó bajo sus puertas, como **guardián de sus umbrales** (§ 682) a su hijo menor Segub, quizá el único que le quedaba. Esto dió lugar a que se citaran los nombres de las víctimas como se citaba también el del padre, no para censurar a éste por el bárbaro crimen cometido, sino considerándolo como un héroe que no había vacilado en sacrificar a sus hijos en interés de la comunidad, al punto que rápidamente se popularizó el siguiente refrán:

> **En Abiram (o al precio de Abiram), su primogénito, la fundó;**
> **En Segub (o al precio de Segub), su hijo menor, puso las puertas.**

2716. Cree Loisy que "este dicho debe ser trozo de una elegía o canto épico cuyo contexto se ha perdido. El dístico es excelente, aunque esté ahora ahogado en la prosa edificante de los redactores bíblicos. Es la copla que se repetía sobre el restaurador de Jericó, cuyo sentido natural todo el mundo comprendía... Cuando se redactó la leyenda de Josué, se recogió este dato, y se supuso naturalmente que era en virtud del anatema lanzado por aquel héroe israelita que el desgraciado Hiel se había visto en la necesidad de sacrificar a sus dos hijos. Por lo tanto, se puso en boca de Josué una imprecación calcada en el refrán tradicional; pero cuyo comienzo está en prosa y descubre el artificio de la combinación". Así en Josué 6, 26 se lee: **"En aquel tiempo** (es decir, después de la destrucción de Jericó), **pronunció Josué este anatema: ¡Maldito sea, delante de Yahvé, el hombre que se levantare para reconstruir esta ciudad! ¡Que en su primogénito la funde, y en su hijo menor, asiente sus puertas!".** "Es posible, agrega Loisy, que el antiguo redactor de la leyenda haya comprendido todavía el verdadero sentido de la tradición que utilizaba; pero el redactor del libro de Reyes,

probablemente no veía en ella sino una imprecación profética lanzada por Josué, vencedor de Jericó (1), como consecuencia del anatema pronunciado contra la ciudad, y que había tenido por efecto la muerte natural — si puede llamarse natural un hecho que sobreviene para cumplir la maldición de un hombre de Dios —, y no la inmolación de Abiram y de Segub... La Biblia supone que Hiel era israelita, y el hecho habría ocurrido en una época en que los antiguos cultos cananeos estaban mezclados al de Yahvé, como se mezclaban también las poblaciones. Y aun cuando la leyenda del doble sacrificio no hubiera sido otra cosa que la adaptación de un mito, siempre probaría ella que la idea de sacrificios humanos para las fundaciones era familiar al antiguo Israel, cuya práctica éste conocía, según lo revelan ahora las excavaciones palestinas" (R.H.L.R. tº 1º, ps. 567 - 571).

2717. Finalmente, se conservó el sacrificio humano durante siglos, como un recurso extraordinario utilizado sólo en las grandes y graves ocasiones. El caso de Mesa, rey de Moab (II Rey. 3; § 1961 - 1963) es muy instructivo al efecto. Viéndose perdido este monarca, en la ciudad donde estaba sitiado por los reyes de Israel y de Judá (§ 1958- 1960), **"tomó a su hijo primogénito, que debía reinar después de él, y lo sacrificó en holocausto sobre la muralla"**. Siendo muy grande en aquella época el prestigio de tales inmolaciones, **"luego estalló una gran cólera contra los israelitas, quienes levantaron el sitio y regresaron a su país"** (v. 27). El narra-

(1) Considera Loisy bastante verosímil la hipótesis de que la noticia de Reyes, que pone la reconstrucción de Jericó en tiempo del rey Acab de Israel, debe haber sido mal colocada, relacionándola a la época de un rey maldito, por un redactor que no sabía justamente a qué período de la historia israelita se refería: "Conviene observar que en muchos manuscritos de la antigua versión griega la noticia relativa a Hiel se lee en el libro de Josué, después de la imprecación, mientras que no se menciona el texto de esa noticia en el libro de Reyes, en la revisión de Luciano. El agregado del griego en Josué no contiene indicación alguna de tiempo, sólo dice: :"**Y así hizo Ozán** (nombre alterado; debe restituirse Hiel) **de Bethel. En Abirón** (leer: Abiram), **su primogénito, la fundó; y en su último hijo, salvado** (traducción inoportuna del nombre propio Segub), **levantó o asentó las puertas**" (R.H.L.R., tº 1º, p. 569).

dor, aunque embarazosamente, atribuye el mal éxito de los israelitas ante la plaza sitiada, a aquel sacrificio, pues Camos, dios de Moab, solicitado por Mesa para que protegiera a su pueblo, manifestó su poder, obligando a retirarse a los secuaces de Yahvé. Del punto de vista moabita, las victorias de Israel provenían de que Camos estaba encolerizado con sus fieles; pero aquel sacrificio humano había cambiado sus disposiciones, desencadenando ahora su furia contra los enemigos de Moab. "Este fragmento de historia, escribe Loisy, demuestra indiscutiblemente que los israelitas del siglo IX admitían la soberana eficacia del sacrificio humano. Ante la vista de Israel, el rey de Moab hizo lo que la leyenda cuenta de Jefté. Israel comprendió que Mesa recurría a los recursos extremos, y que iba a cambiar la fortuna del combate. Ocurrido el fracaso no dudó que ello era debido a aquel sacrificio. ¿Y acaso si esos mismos israelitas hubieran sido a su vez sitiados en Samaria o en Jerusalén por el enemigo y se hubiesen encontrado sin auxilio, no hubieran puesto también su última esperanza en un sacrificio como el del moabita Mesa o el del héroe Jefté? En el caso de Mesa, la elección del primogénito varón como víctima del sacrificio tiene su razón de ser. También Isaac es un primogénito, hasta un hijo único, porque para la leyenda, no se cuenta a Ismael; y en cuanto a Jefté. careciendo de descendiente masculino, su hija única hace las veces de un primogénito. Estos sacrificios, sin embargo, no deben considerarse tributo de ofrenda a la divinidad, pues esos primogénitos no son inmolados como primicias de la fecundidad humana, sino que lo son como víctimas más destacadas que cualesquiera otras, más representativas del oferente, si así puede decirse — y el oferente, tanto en el caso de Jefté como en el de Mesa, es un pueblo que obra por su rey o su jefe —, susceptibles de contener en sí y de desprender por la inmolación el máximo de esta influencia misteriosa, de esta virtud divina, que obra en el sacrificio. Frazer, en **Le Rameau d'Or**, ha señalado la costumbre de ciertas sociedades inferiores, en las que al rey considerado como dios, se le sacrificaba precisamente en tal carácter. Se le mataba cuando parecía que comenzaba a decaer su virtud divina, que, como la de los dioses invisibles, se manifestaba

en el buen orden de los fenómenos naturales, la fertilidad de los campos, la fecundidad de los rebaños y el bienestar del pueblo. Su muerte liberaba la virtud divina, que de él pasaba a su sucesor. Acá o acullá, pudieron más tarde los reyes darse sustitutos, cuya inmolación se consideraba que producía el mismo efecto que el sacrificio de la persona real; o bien hicieron que el pueblo se contentara con un simulacro de inmolación para rejuvenecer su reyecía. El enojoso privilegio del primogénito del rey como víctima sin par, tendría quizá en esto su explicación. Por lo menos, de costumbres análogas, en poblaciones bárbaras, es que han quedado verosímilmente en la tradición de ciertos pueblos semíticos, los mitos de dioses sacrificados y los sacrificios demasiado reales de hijos de reyes" (R.H.L.R., tº I, ps. 564 - 566).

LAS TRES GRANDES FIESTAS ANUALES. — 2718. En la antigüedad todos los pueblos celebraban fiestas, ya privadas, ya populares, para manifestar sus sentimientos religiosos. En el antiguo Israel nómade se contaban, entre otras, la del esquileo de las ovejas, la del novilunio, la de la luna llena y la fiesta de la primavera, que después se llamó de la Pascua (§ 104, 151). Al establecerse en Canaán y transformarse en pueblo sedentario, Israel tomó de los cananeos sus fiestas agrícolas, a saber: la de las primeras espigas, la de la siega, y la de la vendimia y recolección general de los demás productos (§ 624). De estas tres grandes fiestas nos habla el VI mandamiento arriba transcrito, siendo de notar que la Pascua era una fiesta familiar, mientras las otras eran fiestas de la comunidad en las que se agradecía a Yahvé por sus dones, agradecimiento que sus antecesores, los cananeos, tributaban a Baal, señor del suelo (Jue. 9, **27**). Estas fiestas se celebraban anualmente en los santuarios locales más importantes, o junto a ellos, adonde se iba **"a ver la faz del Señor Yahvé"**; pero no en todas las partes del país en los mismos días, ni necesariamente de la misma manera. De la Pascua no se habla en los libros históricos hasta la época de Josías (II Rey. 23, **21 - 23**), salvo en fragmentos del documento sacerdotal postexílico, P, como en Jos. 5, **10 - 12**, y en el libro novelesco de baja época **De las Crónicas.** Tampoco se la menciona en

el libro de la Alianza, pues los preceptos de los mandamientos VII y VIII son, como dice **L.B.d.C.**, de carácter general, y los términos del v. 18^b no se refieren a la víctima de la Pascua, fiesta en la que estaba prohibido conservar no sólo la grasa, sino parte alguna del animal inmolado (Ex. 12, 10). "No sería extraño que esta fiesta pastoril hubiera caído en desuso en el reino del Norte, que no era país de cría de ovejas, mientras que se mantenía en Judá (§ 149 - 159). Esa fiesta de la primavera, a la que probablemente se unía la de la ofrenda de las primicias de las crías de los ganados, denominada más tarde la fiesta de la Pascua, le cambió su carácter el Código Sacerdotal postexílico, al establecer que había sido instituída lo mismo que otras dos de las tres grandes festividades anuales referidas, para perpetuar el recuerdo de la liberación de la esclavitud en Egipto (Ex. 13, 1-16). "En época reciente, escribe Piepenbring, se trató de imprimir a las antiguas fiestas israelitas un carácter teocrático de esa clase. Contrariamente a toda verosimilitud, se hizo depender de la salida de Egipto, la ofrenda de las primeras crías de los ganados. La comida en común de la víctima pascual, en el seno de cada familia, es un uso completamente patriarcal, proveniente de la vida nómade y pastoril de los antiguos hebreos, en la que cada padre de familia era el sacerdote de los suyos, en que la comunidad religiosa se restringía a los miembros de cada familia" (p. 39).

FIESTA DE LOS AZIMOS. — 2719. La primera de las fiestas del ciclo agrícola que celebraron los hebreos después de su establecimiento en Canaán, es la de los **Azimos** o **Panes sin levadura**, de los **Matsoth o Massoth** (§ 1421), nombre éste que daban los israelitas a unas galletas de pasta no leudada, y que aun hoy constituyen el pan del desierto. En esta forma consumían los primeros productos de la cosecha de la cebada, los que ofrecían a la divinidad en gratitud por sus dones. En cuanto a que los panes o galletas debían ser hechos sin levadura, eso procede, a juicio de Loisy, de que en el primitivo culto de Yahvé no se empleaba el pan fermentado. "La prohibición del pan leudado, dice, en la fiesta de los Azimos es más bien un rito de renacimiento, pues la

vieja levadura no debía obrar sobre el nuevo año" (**La Rel. d'Isr.**, p. 119, n. 6). La fiesta se realizaba en el mes de abib (§ 150), sin indicación de la fecha exacta de sus comienzos, porque eso dependía de la madurez de dicha cosecha, y según el Deuteronomio, se iniciaba "**cuando se empezaba a meter la hoz en la mies**" (16, 9). Posteriormente se fijó el principio de ella, en el día 14 de dicho mes, llamado luego **nisán**, y duraba una semana, o sea, hasta el 21. Desde muy antiguo se unió esta fiesta agrícola con la pastoril de la ofrenda de las primicias de los rebaños y ganados, como lo da a entender Ex. 34, 25, texto que pertenece a J.

2720. Al respecto, escribe Vernes: "La fiesta tiene dos nombres, **Pascua** y **Azimos**, y bajo ellos parecen discernirse dos objetos completamente diferentes: por una parte, la presentación de víctimas sangrientas, y por la otra, el empleo de panes sin levadura. El texto relativo a la salida de Egipto (Ex. 12 - 13, 16), asocia los dos, al hablar de un cordero o cabrito comido **con** ázimos. Sin embargo, lejos de ser un accesorio, los ázimos parecen haber sido lo esencial de la fiesta, y el texto de Deut. 16, 1 - 8 prescribe abstenerse de pan fermentado, no sólo a los israelitas reunidos en Jerusalén, sino también a la población que ha permanecido en sus hogares. El mismo texto habla de "**víctimas de ganado mayor y menor**" (v. 2), y no solamente de un cordero o cabrito pascual, como lo exige el Exodo (P) ... Creemos que hubo originariamente dos fiestas, si no separadas por la época de su celebración, a lo menos distintas por su objeto. Por un lado, una fiesta de las primeras espigas, en la que se le darían las gracias a la Divinidad, ofreciéndole algunas galletas rápidamente confeccionadas con los primeros granos maduros. Por el otro, una fiesta de los primeros productos de los rebaños, en la que se sacrificaba a la Divinidad, un ternero o un cordero, primicias del ganado mayor y menor. Estas fiestas reunían a la familia con todos sus miembros, su clientela de esclavos, de mercenarios, de acompañantes pobres, junto a los santuarios locales. Cuando se tuvo la singular idea de restringir las ceremonias del culto únicamente al templo de Jerusalén, hubo que modificar aquella organización en adelante impracticable. Los que emprendían la peregrinación a Jerusalén, compraban un cordero

o un cabrito, el que llegó a ser "el animal pascual". El mismo nombre de **Pascua** podría muy bien no descansar en definitiva sino en una invención o explicación teológica, y no tener raíces en lo pasado. Puede, pues, asegurarse que transportada de las localidades provinciales a Jerusalén la fiesta **agrícola** y **pastoral** de la primavera cambia absolutamente de significado. Era una fiesta **de familia**; en adelante es una fiesta **nacional**, a pesar del esfuerzo hecho para distribuir los peregrinos en grupos restringidos. Era una fiesta **agronómica**; ahora es una solemnidad **teológica**, la conmemoración del suceso por el cual anteriormente el pueblo fué arrancado de dura servidumbre" (ps. 646 - 7). El texto de la fiesta de los Azimos, en el Libro de la Alianza (Ex. 23, **15**) revela los evidentes retoques sufridos, pues es un agregado posterior todo lo que sigue al precepto: **"Guardarás la fiesta de los Panes sin levadura"** (comienzo del v. **15**), lo mismo que el v. **17** es la repetición, con algunas variantes del v. **14**.

FIESTA DE LA SIEGA. — 2721. Esta ocupaba el segundo lugar de las tres grandes fiestas nacionales, en la que se ofrecían las primicias de la siega del trigo (Ex. 34, 22), aunque se cree que su celebración ocurría cuando ya se había cortado y puesto en gavillas todo el centeno y el trigo, por lo que en la literatura judía se la suele designar con el nombre arameo **atsarta**, que significa "clausura o cerramiento". Era, pues, en realidad la fiesta de la clausura de la siega, como la de los Azimos, lo era de la inauguración de la misma. En Ex. 34, 22 **y Deut** 16, **10 - 16**, se la denomina también la fiesta de **las Semanas** (en heb. **Chebuoth** o **Chabuot**), y en el judaísmo posterior recibió el nombre griego de **Pentecostés**, que significa la "Quincuagésima", porque se celebraba cincuenta días o siete semanas después de la de los Azimos o Pascua. En Núm. 28, **26**, es llamada "día de las primicias", quizá porque sólo duraba un día, en el que se entregaban a los santuarios "las primicias del trabajo", o sea, de todo lo sembrado en el campo (Ex. 23, **16**), menos las primicias del centeno, ceremonia u ofrenda ésta ya efectuada en la fiesta anterior. Esta festividad agrícola no aparece relacionada en el Antiguo Testamento con la salida de Egipto, como las

otras; pero la literatura talmúdica la consideró después como la fiesta recordatoria de la promulgación de la Ley en el Sinaí. En el judaísmo más reciente duraba dos días, y en la época de Jesús se celebraba el 6 del mes de siván, que corresponde al mes de junio. Sobre esta fiesta escribe Vernes lo siguiente: "La de las Semanas o de la Siega no tiene carácter bien definido. Las siete semanas de intervalo exigidas entre la cosecha de las primeras espigas y la referida fiesta, no se explican sino teniendo en cuenta diferencias del suelo y del clima de Palestina, que establecen cierta distancia entre la época de la siega en las llanuras expuestas al sol y en las regiones montañosas. En todo caso es de notarse que ningún texto histórico menciona una celebración solemne de la fiesta de las Semanas. En cuanto a la pretendida conmemoración de la promulgación de la ley en el Sinaí, es una interpretación posterior, desconocida de los libros bíblicos" (p. 650).

FIESTA DE LA COSECHA. — *2722.* Era por antonomasia la fiesta del antiguo Israel, como así se la llama sin otro determinativo en I Rey. 8, 2, fiesta de las cosechas al fin del año, después de la vendimia, de la recolección de las aceitunas, y de la trilla del trigo en las eras. Puede decirse que si la primera de las tres grandes fiestas nacionales era la de la cebada, y la segunda la del trigo, ésta última era la del aceite y del vino. Esta fiesta que, a partir del Deuteronomio, se llama de las Enramadas, de los Tabernáculos, o de las Cabañas (en heb. Sukkot), — y que según Dhorme, se relacionaba con un antiguo rito de estación para obtener la lluvia —, se celebraba "durante siete días, cuando hayas recogido los productos de tu era y de tu lagar", con gran regocijo popular, pues: "te regocijarás con tu hijo, tu hija, tu esclavo, tu esclava, el levita, el extranjero, el huérfano y la viuda establecidos en tus ciudades (o que habitan dentro de tus puertas). Durante siete días festejarás a Yahvé tu dios, en el lugar que él escogiere (esto último es la constante preocupación del deuteronomista, de centralizar el culto en Jerusalén). Porque Yahvé tu dios te bendecirá en todas tus cosechas y en todos tus trabajos; así que te abandonarás por completo a la alegría" (Deut. 16, 13-15). Muchos eran los que "abandonán-

dose a la alegría" se embriagaban en esta fiesta del vino nuevo (cf. I Sam, 1, 13 - 15; Is. 28, 7), resonando cánticos y gritos de alborozo en los santuarios o junto a ellos, y así, p. ej., el autor de Lamentaciones, refiriéndose a la destrucción de Sión dice que "sus enemigos han lanzado gritos en el templo de Yahvé, como en día de fiesta" (2, 7). Era la fiesta israelita más importante, y la única que se menciona en los escritos históricos (Jue. 9, 27; 21, 19 - 23), y a ella se refiere Oseas, cuando manifiesta en nombre de Yahvé: "te haré habitar otra vez en tiendas, como en los días de la fiesta" (12, 9).

2723. La fiesta de la Cosecha no tiene en el Libro de la Alianza fecha exacta, simplemente se dice que se celebrará al fin de año (o a la renovación del año, L.B.R.F), el que entonces terminaba en otoño (§ 150). "Es muy probable, expresa el profesor Luis Aubert, que la fiesta de las cosechas marcase el comienzo del año nuevo y fuera una fiesta del Nuevo Año, como la existente en Babilonia y Persia. Se ha supuesto que había entonces una ceremonia de entronización de Yahvé, o sea, una solemne procesión, renovada cada año, con el arca al frente, que era como una nueva toma de posesión de la reyecía de Yahvé sobre Israel para el año que comenzaba. Esto es posible; pero si ciertos salmos pueden interpretarse en ese sentido (especialmente el 47), nada nos dicen de ello los libros históricos. Más tarde el Nuevo Año de otoño se distinguió de la fiesta de las Cosechas (§ 186, 1245). En las antiguas legislaciones no se indica la duración de dicha fiesta; pero I Rey. 8, 65 supone que era la misma que posteriormente. Hasta la legislación sacerdotal no se relacionó la fiesta de las Cosechas con la historia del pasado, siendo, pues, en el antiguo Israel una fiesta agrícola ... que, como la precedente, existía en Canaán antes de la llegada de los israelitas", en honor de los Baales, dispensadores de los dones del suelo. Oseas se esfuerza en hacer comprender a sus compatriotas que esos festejos, como el culto, en general, deben reservarlos para Yahvé, quien es el verdadero dador del trigo, vino, aceite, lana, lino, vides, higueras, plata y oro de que ellos gozaban (Os. 2, 7 - 16, 21, 22). En lo tocante al uso de celebrar esta fiesta bajo chozas de ramas (de donde el nombre de fiesta de las Enramadas), se explica por su carácter campestre. El

dogmatismo posterior interpretó esos improvisados abrigos de ramas como un recuerdo de las tiendas bajo las cuales habían vivido los israelitas en el desierto, (Lev. 23, **42**, **43**), lo que carece de fundamento histórico, siendo más probable, como piensa Vernes, que se hacían para preservarse de los rayos solares. Debemos recordar finalmente estas sensatas observaciones de Piepenbring: "Lo que faltaba por completo en las antiguas fiestas israelitas, era el sentimiento de tristeza y de penitencia, que más tarde se tratará de imprimirles, siendo, por el contrario, principalmente días de regocijo popular (cf. Deut. 16, **11**, **14**). Los hebreos de aquellos tiempos carecían del sentimiento de la culpabilidad, o sea, de un desacuerdo entre ellos y Yahvé, por lo cual era mucho más rara la contrición en ellos que en sus descendientes, nutridos de los principios del profetismo ético, que no cesaba de acentuar la culpabilidad de Israel" (ps. 258, 259).

EL DECIMO MANDAMIENTO PRIMITIVO. — *2724.* El último mandamiento del decálogo del Libro de la Alianza: "**No cocerás el cabrito en la leche de su misma madre**", fue considerado tan importante por los sacerdotes israelitas que promulgaron la legislación ritual, que dándolo como precepto expreso de Yahvé, lo reprodujeron tres veces en el Pentateuco, pues además de figurar en Ex. 23, **19**^{b} y en Ex. 32, **26**^{b}, se halla también en Deut. 14, **21**^{b}. En el Pentateuco samaritano tiene el siguiente agregado: "**El que hace esto es como el que sacrificara un topo: es un objeto de indignación para el Dios de Jacob**". La ortodoxia le ha dado mil vueltas a este texto aparentemente incomprensible, pues resulta de lo más curioso que Yahvé reitere ese mandato en su primitivo código, dejando de lado preceptos infinitamente más importantes como la prohibición de mentir, robar o asesinar. En su afán de encontrarle explicación plausible, se ha dicho que esa ordenanza expresa un refinamiento de humanidad, que responde a motivos de orden sentimental, y así Pratt escribe: "Su objeto particular sería cultivar sentimientos de humanidad entre el pueblo, habiendo un algo de brutalidad en servirse de la leche de la madre para guisar las carnes de su misma cría... cosa repugnante a todo sentimiento justo y natural" (**El Exo-**

do, ps. 290-1). A esto responde Frazer que tal precepto no concuerda con el tono general del código en que figura, fuera de que un legislador que, según resulta de ese decálogo, no prestaba atención alguna a los sentimientos de los seres humanos, debía sentirse muy poco inclinado a pensar en el sentimiento materno de las cabras (**Le Folklore**, p. 316). "Lo que aquí se prohibe, anota **L.B.d.C**, no es inmolar, ni comer animales recién nacidos que todavía maman (cf. Lev. 22, 27; I Sam. 7, 9), ni emplear manteca en la cocción de la carne, como lo pretende la interpretación judía tradicional, sino el preparar un cabrito en la leche de su propia madre". Scío comenta esa prescripción en estos términos: "Esto es (o quiere decir) no tomarás para sacrificar en la Pascua cabrito o cordero que no tenga otra sustancia que la que chupa de su madre, y que **asándolo para comer, sería como cocerlo en la leche de su madre.** Según esta exposición parece prohibirse que se sacrificara un cordero que todavía estuviese mamando; y sería al mismo tiempo una excepción de la Ley, que permite sacrificar los animales ocho días después de haber nacido (22, 30; Lev. 22, 27)". La explicación de Scío es traída por los cabellos, pues ni aquí se trata para nada de la Pascua, ni menos se puede hacer creer a nadie que **asar un cabrito es como cocerlo en la leche de su madre.** Esa exégesis descabellada se encuentra en el mismo plano que la siguiente, que agrega el mismo autor: "Algunos Padres registran en esta Ley una profecía tocante a Jesucristo, verdadero Cordero Pascual, al cual ni Herodes, ni los judíos habían de quitar la vida en sus años tiernos, sino en edad más robusta y vigorosa".

2725. Dhorme, manifiesta que con este precepto formulado "en el estilo de una orden dada a pastores, se trata indudablemente de protestar contra una manera de aderezar el cabrito atestiguada ahora entre los viticultores de Ugarit" (**L'Evolution**, p. 58). En efecto en el poema fenicio **El nacimiento de los dioses graciosos y bellos**, después de unas líneas que hablan de la poda de la viña, se lee, según Virolleaud y Dussaud, esta recomendación: **"Guisa un cabrito en leche"**, la que en opinión de este último sabio, no puede ser otra que "la leche de la madre, lo cual será prohibido por la ley mosaica", de donde deduce que tal prohibición "fue simplemente

dictada en oposición con el culto cananeo y en época tardía" (R.H.R, tº 108, ps. 7 y 8; **Les Découvertes**, p. 153). Dhorme, basándose en ese texto, agrega: "Existía un rito entre los fenicios del Norte, consistente en hacer cocer un cabrito en leche. De aquí la insistencia de los legisladores hebreos en proscribir ese rito... La antítesis entre la vida nómade y la vida agrícola se reflejaría en la oposición entre el precepto positivo de Ras Sahmrá y los preceptos negativos del Exodo y del Deuteronomio" (ps. 34 y 58). El descubrimiento del citado texto del poema fenicio vendría a confirmar el siguiente pasaje de un escritor anónimo de la Edad Media, miembro de la secta judía de los Caraítas, que transcribe Frazer: "Cuando los antiguos paganos habían recogido toda la cosecha, acostumbraban cocer un cabrito en la leche de su madre, y luego, como rito mágico, hisopear con la leche los árboles, los campos, los jardines y los huertos, creyendo que así los volverían más fecundos en el año siguiente" (Ib. p. 316). Ignoramos en qué se basaba este escritor judío para hacer la transcrita afirmación; pero de todos modos, en contra de lo sustentado por Virolleaud, Dussaud y Dhorme, podemos observar: 1º que el texto de Ras Shamrá recomienda después de la poda de las viñas, **cocer o guisar un cabrito en leche, simplemente**; 2º que el legislador israelita prohibe cocer el cabrito **en la leche de su misma madre,** lo que no constituye oposición al culto cananeo, pues no se opone a aquel rito, sino a una forma determinada del mismo, es decir, que **no combate el que se guise el cabrito en leche,** sino solamente el que se emplee para esa cocción la leche de la madre del mismo animal; 3º que resulta inconcebible que en una colección de preceptos rituales provenientes de hebreos nómades, se fuera a protestar por lo que hacían. en prácticas agrícolas, **alejados vecinos** sedentarios como si fuera asunto de trascendental importancia el que se llegara a imitar el modo como éstos aderezaban sus cabritos, cuando si de protesta se tratara, habría que esperar mayor número de prescripciones contrarias a otras ceremonias religiosas de pueblos más cercanos (1); y 4º que a ser cierto lo que

(1) Dussaud ve en la prohibición, — en el sacrificio de los perfumes — del incienso puro **(lebona)**, calificado de perfume extraño o idolátrico (Lev. 10, 1-7), la intención de oponerse a una práctica ca-

expone el aludido caraíta judío medioeval, todavía quedaría por averiguar si sus aserciones se referían a los fenicios del siglo XIV a. n. e., y aunque así lo fuera, siempre resultaría que se habría combatido una superstición con otra de la misma índole, pues si era un rito mágico el que nos describe dicho autor, constituye un supersticioso **tabú** el precepto hebreo de la referencia, sobre el cual dice Loisy, que el precepto que "excluye de los sacrificios comidos los cabritos y corderos mamones, es un antiguo **tabú** fundado probablemente sobre un escrúpulo relativo a la especie" (**La Rel. d'Isr.** p. 210).

2726. Lo probable es quizá, como supone Frazer, que en la base de dicho mandamiento haya una superstición muy generalizada entre los pueblos de escasa civilización, relativa a la cocción de la leche. Este erudito escritor cita gran número de casos, principalmente de poblaciones africanas, en que no se hace hervir la leche por temor a que las vacas dejen de darla; otros en que la leche sólo puede ser ordeñada en vasijas especiales, p. ej., que no sean de hierro; otros en que se toman grandes precauciones para impedir que la leche se ponga en contacto con la carne, ni aun en el estómago de los que la ingieren; la creencia en los efectos perniciosos que tiene sobre la vaca, el que se derrame la leche en el fuego, etc. Estos curiosos hechos los explica Frazer por la magia simpática (véase nuestra **Introducción**, § 149, 159), y al efecto, escribe: "Aun después que la leche ha sido ordeñada, se considera que conserva una relación tan vital con la vaca, que todo mal hecho a aquélla, lo sentiría simpáticamente ésta. Hacer hervir la leche en una cacerola es como hacerla hervir en las tetas de la vaca; es como secar el líquido en su fuente ... Un temor análogo es quizá lo que ha dictado el mandamiento hebreo de la referencia. En este caso, se opondrían a hacer cocer o hervir el cabrito en leche, porque la cabra sufriría, cualquiera que fuese la madre del cabrito hervido o no. La razón por la cual

---

nanea. "El uso del incienso, dice, es antiguo en el culto de Israel; pero después del destierro, para diferenciar el culto israelita de los otros cultos, se prescribió una composición especial (Ex. 30, 34 - 38), no manteniéndose el uso del incienso puro, sino en el rito de la **minsha** (§ 459) ... Salvo este caso, el uso del incienso puro se proscribió en el culto postexílico, parece que como reacción contra los cultos de los pueblos vecinos y por la tendencia del judaísmo a distinguirse de éstos" (**Les Origines**, p. 131; **Les Découvertes**, p. 153).

se menciona especialmente **la leche de la madre,** quizá sea porque había más probabilidades de que se empleara la leche de la madre que otra cualquiera, o porque el mal de que tendría que sufrir la madre en este caso sería más cierto que en otro alguno. Ligada a la olla por un doble lazo de simpatía, puesto que tanto el cabrito como la leche venían de sus entrañas, la cabra-madre tenía dos veces más probabilidad que otras cabras de perder la leche o perecer por el calor de la ebullición" (**Le Folklore,** ps. 317-320).

2727. En lo tocante a la superstición de las tribus africanas que no consienten que se absorba leche junto con la carne o en el mismo día, agrega Frazer: "Los israelitas observan aún hoy reglas semejantes, aunque menos rigurosas, sobre la separación de la carne y de la leche. Un judío que ha comido carne o tomado caldo, debe durante una hora abstenerse de queso o de cualquier otro alimento lácteo, llevando los rigoristas a seis horas ese período de abstención. Además se separa con cuidado la carne de la leche, y se les reserva recipientes distintos, especialmente marcados, no pudiendo servir para poner leche una olla empleada para carne. Tienen también dos series de cuchillos: unos para comer la carne, y otros para cortar el queso y el pescado. No hacen cocer en el mismo horno la carne y la leche, y no las colocan a la vez sobre la mesa, ni sobre los mismos manteles. Si una familia es demasiado pobre para tener dos manteles, debe sacar el único que tenga antes de poner leche, si sobre él se ha servido carne. Esta regla que la sutileza de los rabinos ha adornado con una multitud de distinciones refinadas, desciende en línea recta del mandamiento de no cocer el cabrito en la leche de su madre. Dados los hechos expuestos, parece evidente que esta regla y dicho precepto forman parte de una herencia común, transmitida a los judíos desde la época en que sus antepasados eran pastores nómades, cuando bebían en cantidad leche de su ganado y temían por lo tanto disminuir su rendimiento, como las tribus pastoriles del Africa actual" (Ib. ps. 322-323). Tales son las más modernas conjeturas sobre el célebre mandamiento en cuestión, el que de cualquier modo que se le considere, aconseja una práctica supersticiosa, impropia de un dios concebido más tarde como fuente de la más elevada moral.

CAPITULO IX

El Decálogo tradicional

EL DECALOGO DEUTERONOMICO. — 2728. Dijimos anteriormente (§ 2710) que en contraste con el decálogo ritual, estudiado en el capítulo anterior, tenemos en el Pentateuco otro Decálogo ético en dos versiones: una en Ex. 20, 1 - 17 y otra en Deut. 5, 6 - 21, que presentan algunas variantes. Exponemos a continuación ambas versiones de dicho Decálogo (palabra ésta que en adelante la escribiremos con mayúscula, para distinguirlo del decálogo primitivo), cuyas variantes, para que destaquen a simple vista, no irán en negrita.

Ex. 20, 1 - 17	Deut. 5, 6 - 21
1 Entonces Dios pronunció todas estas palabras: **2 Yo soy Yahvé tu dios, que te saqué del país de Egipto, de la casa de servidumbre.**	**6 Yo soy Yahvé tu dios, que te saqué del país de Egipto, de la casa de servidumbre.**
I. **No tendrás otros dioses delante de mí (v. 3).**	I. v. 7. Igual al del Exodo.
II. **No te harás imágenes esculpidas, ni representación alguna de las cosas que están arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, ni les darás culto, porque yo, Yahvé tu dios, soy un dios celoso, que por la falta de los padres, castigo a los hijos, y hasta la ter-**	II. Igual al del Exodo (vs. 8 - 10).

cera y la cuarta generación de los que me odian; pero que concedo mi gracia hasta la milésima generación de los que me aman y guardan mis mandamientos (vs. 4-6).

III. No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu dios, para un uso criminal, porque Yahvé no dejará impune al que haya pronunciado su nombre para un uso criminal (v. 7) (1).

III. (v. 11). Igual al del Exodo.

IV. Acuérdate del día del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, mas el séptimo día es un sábado en honor de Yahvé tu dios. No harás en él obra alguna, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu bestia, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas; porque en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto en ellos hay, y en el día séptimo reposó. Es por esto que Yahvé bendijo el día del sábado y lo declaró santo. (vs. 8-11).

IV. Guardarás el día del sábado para santificarlo, como Yahvé tu dios te lo ha mandado. Seis días trabajarás y harás toda tu obra, mas el séptimo día es un sábado en honor de Yahvé tu dios. No harás en él obra alguna, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni ninguna bestia tuya, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas para que tu esclavo y tu esclava puedan descansar como tú. Y acuérdate que tú también fuiste esclavo en el país de Egipto, y que Yahvé tu dios te sacó de allá, con mano poderosa y con brazo extendido. Es por esto que Yahvé tu dios te ha manda-

(1) L.B.R.F. traduce así el mandamiento III: "No invocarás el nombre del Eterno tu Dios, en apoyo de la mentira; porque el Eterno no deja impune al que invoca su nombre para la mentira".

V. Honra a tu padre y a tu madre, para que se prolonguen tus días, en el país que Yahvé tu dios te da (v. 12).

VI. No asesinarás (v. 13).

VII. No cometerás adulterio (v. 14).

VIII. No hurtarás (v. 15).

IX. No darás falso testimonio contra tu prójimo (v. 16; los vs. 14, 15 y 16 están incluídos en el v. 13, en las Biblias hebreas).

X. **No codiciarás** la casa **de tu prójimo**: no codiciarás la **mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su sirvienta, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo** (v. 17, o sea el 14 en las Biblias hebreas).

do que guardes el día del sábado (vs. 12 - 15).

V. **Honra a tu padre y a tu madre**, como te lo ha mandado Yahvé tu dios, **para que se prolonguen tus días**, y para que seas feliz **en el país que Yahvé tu dios te da** (v. 16).

VI. (v. 17). Igual al del Exodo.

VII. (v. 18). Igual al del Exodo.

VIII. (v. 19). Igual al del Exodo.

IX. Igual al del Exodo (v. 20; los vs. 18, 19 y 20 forman parte del v. 17, en las Biblias hebreas).

X. **No codiciarás** la mujer **de tu prójimo**, no desearás la casa **de tu prójimo**, ni su campo, **ni su esclavo, ni su sirvienta, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo** (v. 21, el 18 en las Biblias hebreas).

EL DECALOGO SIN GLOSAS. — *2729.* La finalidad de estas series de preceptos en forma de decálogo, consiste en reunir prescripciones breves, en tono sentencioso y lapidario, a efecto de que se fijen fácilmente en la memoria. Ahora bien, a los mandamientos transcritos, que en un principio, reunían esos caracteres, se les agregaron después glosas explicativas, de modo que despojándolo de éstas, quedaría reducido el Decálogo, poco más o menos, a lo siguiente:

I. No tendrás otros dioses delante de mí.
II. No te harás imágenes esculpidas.

III. No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu dios, criminalmente.
IV. Acuérdate del sábado para santificarlo.
V. Honra a tu padre y a tu madre.
VI. No matarás (o no asesinarás).
VII. No cometerás adulterio.
VIII. No hurtarás.
IX. No darás falso testimonio contra tu prójimo.
X. No codiciarás la casa de tu prójimo.

Tenemos así, según la clasificación de Loisy: 5 preceptos religiosos, a saber, los que llevan los número I al V, porque el relativo a los padres formaba parte de la religión; y 5 preceptos de moral social. Ninguna prescripción ritual, pues, salvo la guarda del sábado, — "el único deber cultual del laico", según expresa Holscher —, no se mencionan sacrificios, ni fiestas a celebrarse en santuarios, ni ritos, sino sólo hacer la voluntad de Yahvé, el dios nacional, protector de la familia y de los individuos. La iglesia católica romana, a pesar de que denomina **mandamientos de Dios** a los preceptos del Decálogo, se ha arrogado la facultad de enmendarle la plana a su dios israelita, modificando sus ordenanzas del Exodo y del Deuteronomio, y dando el Decálogo en esta forma: 1º Amar a Dios sobre todas las cosas. 2º No jurar su santo nombre en vano. 3º Santificar las fiestas. 4º Honrar a padre y madre. 5º No matar. 6º No fornicar. 7º No hurtar. 8º No levantar falso testimonio, ni mentir. 9º No desear la mujer de tu prójimo. Y 10º No codiciar los bienes ajenos. Recordemos finalmente el decálogo hindú del **Manava - Dharma Sastra,** que mucho antes que el Decálogo hebreo resumía la moral en estos diez preceptos: 1º La resignación. 2º La acción de devolver bien por mal. 3º La templanza. 4º La probidad. 5º La discreción. 6º La pureza. 7º La represión de los sentidos. 8º La benevolencia. 9º El conocimiento de los libros sagrados. Y 10º El conocimiento del Ser Supremo (PAUL GILLE. **Historia de las Ideas Morales,** ps. 49 - 50).

OBSERVACIONES SOBRE EL DECALOGO. 1º EL ORDEN DE LOS MANDAMIENTOS. — 2730. Notemos primeramente que los preceptos del Decálogo están formula-

dos en la segunda persona del singular, pues se supone que fueron expresados por Yahvé, dirigiéndose al pueblo, considerado como una sola personalidad. Después, no están de acuerdo los creyentes judíos y cristianos sobre el orden de los transcritos mandamientos, o la manera de contarlos. Así, los judíos y ciertos teólogos cristianos consideran que el preámbulo del v. 2 del cap. 20 del Exodo, constituye la primer declaración solemne de Yahvé, o sea, el primer mandamiento; y forman el segundo fusionando el I y II (vs. 3 - 6). Los católico - romanos, según hemos visto (§ 2729), y los luteranos, si bien, como los judíos, unen los mandamientos I y II, parten en cambio el décimo en dos, para obtener la cifra diez. Las demás iglesias cristianas, con Filón, Josefo y muchos Padres griegos siguen la división arriba expuesta (§ 2728). La versión griega de los LXX invierte los mandamientos VI y VII, colocando el relativo al adulterio primero, y el relativo al asesinato después, (orden seguido también por la iglesia católica), lo que explica por qué son citados en ese orden en los evangelios de Marcos (10, 19) (1), y de Lucas (18, 20, y por Pablo en su Epístola a los Romanos (13, 9).

2º **MOISES Y EL DECALOGO.** — 2731. La ortodoxia cristiana o judía acepta sin vacilar que aquí tenemos el texto auténtico de los diez mandamientos que Yahvé escribió con su dedo en dos tablas de piedra, las cuales entregó a Moisés en el monte Sinaí (Ex. 31, 18). Pero esas dos tablas las rompió Moisés al bajar del monte y ver al pueblo entregado al culto del becerro de oro (32, 19), por lo cual Yahvé ordenó a aquél que labrara otras dos tablas de piedra sobre las cuales volvería él a escribir las mismas palabras que había en las anteriores (34, 1). Moisés hace lo que se le manda, y con las nuevas tablas sube a la montaña (tarea pesadísima para un octogenario, si no estuviéramos en el terreno de lo sobrenatural y milagroso) y allí Yahvé renueva su alianza, y aunque primero

(1) En la Versión Moderna de Pratt está restablecido el orden del Exodo, en este texto; pero en la de Valera, se nota el indicado cambio. Jesús cita al final el V mandamiento de honrar a los padres; pero reemplaza el X por éste que no figura en el Decálogo: **"No defraudes"** o **"No hagas mal a nadie"**.

había manifestado que él mismo escribiría otra vez el Decálogo, cambia después de opinión, y le da ese trabajo a Moisés. Este permanece con Yahvé, en el monte, 40 días sin comer ni beber y en ese lapso de tiempo realiza la obra que ese dios le había encomendado; pero ¡cosa sorprendente! lo que le dictó Yahvé a Moisés no fué el Decálogo del cap. 20, sino el ritualista, estudiado en el capítulo anterior (34, 4 - 28), que difiere esencialmente de aquél. Esto que constituye un problema insoluble para los que creen que el Exodo fué escrito por Moisés, y que defienden la unidad del Pentateuco, tiene una explicación sencillísima que hemos puesto de relieve en las páginas precedentes: nos encontramos aquí ante una inhábil combinación de documentos de diversas épocas, que expresan distintos procesos de la evolución religiosa, y distinta manera de referir la alianza concluída entre Yahvé e Israel. Lo que figura como escrito por Moisés en las segundas tablas de piedra, es el decálogo yahvista; mientras que el Decálogo del cap. 20, es el deuteronómico, con retoques bien visibles del redactor sacerdotal, como en seguida lo demostraremos. Ambos decálogos no son del mismo autor, ni de la misma corriente de ideas, sino que, como dice Mowinckel, representan dos ensayos diferentes de formular la suma de los mandamientos divinos, en frases lapidarias y fáciles de comprender y de recordar. Ambos expresan dos concepciones distintas de la esencia de la religión.

3º LAS VARIANTES EN LAS DOS VERSIONES DEL DECALOGO. — *2732.* Las divergencias que se notan en el Decálogo últimamente transcrito, muestran también que los distintos autores de esas dos versiones, no tuvieron a la vista el documento original procedente de Moisés, que se decía encerraba el arca, porque ningún escritor religioso, creyente en Yahvé, se hubiera atrevido a modificar a su antojo el texto de un documento que se consideraba dictado por ese mismo dios. Examinemos esas variantes. El cuarto mandamiento comienza en el Decálogo del Exodo, por las palabras: "Acuérdate del día del sábado..." con lo que parece que el autor quiere dar a entender que el sábado era una institución ya antigua cuando se promulgó esa ordenanza. En efecto ese pre-

cepto está de acuerdo con el relato del otorgamiento del maná en Ex. 16, 23 - 30, relato del escritor sacerdotal en que aparece Moisés prohibiendo que se junte "el pan de Yahvé", el día sábado (cf. § 384). Sin embargo, del hecho que el deuteronomista emplea al comienzo del IV mandamiento el verbo "guardarás" u "observarás" en vez de "acuérdate", no se pueden sacar las consecuencias que pretenden algunos comentaristas, porque agregada al precepto de la observancia del sábado, se encuentra la frase **"como Yahvé tu dios te lo ha mandado"**, que supone también un conocimiento anterior de dicho precepto. Pero de mayor importancia es la variante de los motivos que se dan para justificar ese mandamiento. Según el Exodo, debe guardarse el sábado, **"porque en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto en ellos hay, y en el día séptimo reposó. Por tanto Yahvé bendijo el día del sábado y lo declaró santo o lo santificó"**. Esos motivos expresan no sólo la argumentación teológica y las ideas, sino hasta las repeticiones, los pleonasmos, las expresiones todas propias de P, como se ve en Gén. 2, 3, de este autor: **"Y bendijo Elohim (Dios) el día séptimo y lo santificó, porque en ese día descansó Elohim (Dios) de toda su obra de la creación"**.

2733. Estas razones teológicas (1), propias de un período de intensa especulación religiosa, como la época de la deportación o de Esdras, están en oposición con la causal sencilla, racional y humanitaria que expone el Deuteronomio: el sábado se ha instituído para que los servidores descansen lo

---

(1) Un autor cristiano comentando esas razones, escribe: "La alusión a la creación del mundo encierra elementos que no tienen significación precisa para nosotros. ¿Qué son esos "días" de que habla el relato del Génesis (cap. I) y de los que también se hace mención aquí? ¿Son verdaderos días o **épocas**? Los que prefieren adoptar esta segunda concepción, pronto ven cuan difícil es aplicarla al "día del descanso". ¿Y qué es el reposo de Dios en el día séptimo? ¿Dura aún ese reposo o bien ha cesado? ¿Y cuándo ha cesado? ¿No ha dicho Jesús: **"Mi Padre hasta ahora está obrando?"** (Juan 5, 17). En fin ¿el discípulo de Jesucristo se siente libre y capaz de imitar en todo, el ejemplo del Dios Omnipotente?" (LUCIEN GAUTIER. **Notes sur le Décalogue**, pág. 18).

mismo que los patrones. Esta explicación está de acuerdo con el precepto idéntico del Libro de la Alianza: "Seis días trabajarás en tus quehaceres, mas el séptimo reposarás para que descansen tu buey y tu asno, y respiren el hijo de tu sierva y el extranjero" (Ex. 23, 12). El deuteronomista motiva, además, el precepto de la guarda del sábado en la esclavitud de Egipto, es decir, en el recuerdo de las fatigas pasadas en la servidumbre, motivo también más humano y comprensible, que no el reposo del Creador. Las otras divergencias entre los dos Decálogos, no son tan importantes. En el V mandamiento del deuteronomista se recuerda que Yahvé había mandado ya antes honrar a los padres, y se agrega que ese precepto debe cumplirse por dos razones utilitarias: para poder llegar a la ancianidad, y para ser feliz. El escritor sacerdotal sólo menciona la primera de esas razones, olvidando el desmentido de la experiencia, pues llegan a viejos quienes han sido malos hijos, y en cambio mueren jóvenes, hijos respetuosos y amantes de sus progenitores.

2734. En el último mandamiento, el Exodo ordena "no codiciarás la casa de tu prójimo", enumerando, en seguida, los componentes de esa casa: la mujer, el esclavo, la esclava y los animales domésticos. En cambio, el deuteronomista separa a la mujer, no poniéndola al mismo nivel que los demás seres irracionales mencionados, y emplea dos verbos distintos: "No codiciarás la mujer de tu prójimo, y no desearás la casa, etc." La casa aquí se refiere al lugar de habitación, y se agrega también el campo del prójimo entre las cosas de éste que no deben ser deseadas. Todo esto nos muestra los retoques que han sufrido esos Decálogos al pasar por manos de diversos redactores imbuídos de ideas más o menos adelantadas. Esos mandamientos, como hemos dicho (§ 2729), debieron haber sido redactados al principio, en forma concisa y sentenciosa, como lo están el I y los cuatro penúltimos; pero luego se les fueron agregando adiciones y explicaciones, que no sólo desvirtuaban la finalidad buscada de formar una serie de breves preceptos de fácil recordación, sino que además no se tuvo presente que, según el relato, esas ordenanzas tuvieron que ser grabadas en dos tablas de piedra, con las cuales tendría que poder cargar fácilmente un anciano como Moisés.

EXAMEN DE LOS MANDAMIENTOS. EL PRIMERO. — 2735. Los autores cristianos ortodoxos, creyendo sinceramente que en el Decálogo tenían la expresión fiel de la voluntad del Creador, han exagerado su valor, considerándolo como el compendio de toda moral humana y la expresión más elevada de la religión. El mismo Vernes, cristiano independiente, que conceptúa que el Decálogo es postexílico, se expresa en estos términos encomiásticos sobre esa composición: "Una religión que supo resumir sus obligaciones en fórmulas tan breves y admirables, tuvo así las mejores probabilidades para la conquista del mundo. El porvenir ha probado que el judaísmo calculó bien, y las escuelas de teología judía que, después de algunos ensayos, acabaron con buen éxito el establecimiento del Decálogo, merecerían que su nombre fuese conservado con respeto en la memoria de los hombres... Los dioses de Asiria y del Egipto, los de Atenas y de Roma desaparecieron; pero las "diez palabras de Yahvé", elaboradas por los teólogos judíos contemporáneos de Alejandro el Grande, han llegado a ser **los mandamientos de Dios**" (ps. 680, 681). Sin embargo, un más detenido examen de esos preceptos nos comprueba que el aludido Decálogo no merece esas alabanzas ditirámbicas, pues, como dice Piepenbring: "Lejos están los diez mandamientos de encerrar toda la moral cristiana, como muchos catecismos lo dan a suponer. No son ellos sino la nomenclatura de algunos deberes muy elementales que se imponen a toda sociedad un poco civilizada. Y aun mismo, con excepción del precepto que manda honrar a los padres, los demás sólo están formulados en forma negativa" (p. 295). El profesor belga Paul Gille escribe al respecto: "La primitiva moral del pueblo de Yahvé (Jehová) no difiere casi de la que la necesidad y la fuerza de las cosas impusieron a todas las grandes sociedades primitivas. Tal es el célebre **Decálogo,** del que se ha hecho, desde hace 16 siglos, la base de toda moral, aunque no sea superior a las promulgaciones morales más antiguas de la India y de Persia, y que con mucho sea inferior al **Ritual Funerario** de los egipcios, que le es anterior de más de 20 siglos" (ps. 98 - 99). Reuss se expresa en igual sentido, diciendo: "Los teólogos protestantes del siglo XVI fueron de singular ingenuidad al hacer servir el Decálogo, de tex-

to a la moral cristiana... Esos diez mandamientos no contienen sino los principios más elementales de la religión monoteísta (en realidad, de la monolatría) y de la moral social". Veamos p. ej., el primer mandamiento. Generalmente se cree que sienta el más absoluto monoteísmo, y sin embargo, nada más lejos de la verdad que tal afirmación. Al expresar: **"No tendrás otros dioses delante de mí"**, se reconoce la existencia de otras divinidades: lo que Yahvé exige es que a él sólo se le adore con exclusión de los demás colegas suyos. Por eso proclama reiteradamente que es un dios celoso, que no le agrada compartir el culto con otros dioses. En resumen, de acuerdo con las antiguas ideas, Yahvé quiere ser el único dios de Israel, reconociendo implícitamente que tenían igual derecho los otros dioses a la misma exigencia, en sus respectivos países. Como manifiesta **L.B.d.C.** aquí "se prohibe al israelita adorar cualquiera otra divinidad cuando **está delante de la faz o en la presencia de Yahvé**, es decir, en Palestina, según la antigua creencia. Cuando el antiguo israelita era echado **de delante de la faz de Yahvé**, o sea, cuando se veía obligado a dejar Palestina (II Rey. 13, **23**; 17, **20**; 24, **20**; Jer. 7, **15**; Jon. 1, **3**, **10**; cf. Gén. 4, **14**; etc.) se creía en la necesidad de adorar a los dioses del país en que moraba (I Sam. 26, **19**)". Hemos comprobado la verdad de estas afirmaciones al estudiar la historia de David (§ 958, 959).

EL SEGUNDO MANDAMIENTO. — 2736. Este precepto se divide en dos partes: en la primera se condena terminantemente la escultura; en la segunda se expresan los límites hasta donde alcanzan los castigos y los favores del dios israelita. La primera parte, constituye la más formal prohibición de hacer imágenes de cualquier clase de cosas o seres que existan en las tres partes, en que según la concepción hebraica, estaba dividido el mundo, a saber: el cielo, la tierra y el abismo (véase nuestra **Introducción**, § 45, fig. 2). Debido al fiel acatamiento de esa prescripción es que entre los judíos no ha habido escultores ni pintores. ¿A qué se debe tan extraño mandato? Salomón Reinach, Frazer y Krappe, entre otros, lo atribuyen a una reacción del legislador israelita contra el empleo de imágenes por los magos para obligar a los

seres representados, ya se tratara de animales, hombres o dioses, a que, sometiéndose a su voluntad, ejecutaran los actos que ellos quisieran. Esa antigua creencia en que el poseedor de una imagen puede ejercer influencia sobre lo que ella representa, explica satisfactoriamente tanto el segundo mandamiento del Decálogo, como la aversión que tienen aún hoy muchos incivilizados a hacerse o dejarse retratar. Al respecto escribe Frazer lo siguiente: "No da una explicación suficiente la teoría de Renán sobre dicho mandamiento, según la cual éste reposaba sobre la repugnancia natural experimentada por una tribu, de sobrecargarse, en sus viajes, de una carga inútil de imágenes. ¿Por qué prohibir con toda solemnidad a los individuos el hacer lo que el simple cuidado de sus comodidades personales debía vedárselo espontáneamente? Por otra parte, los magos creían verdaderamente, desde remotas épocas, en que por sus imágenes mágicas, sus ceremonias y sus encantamientos, podían constreñir a los dioses a la obediencia, y así en el antiguo Egipto, por ejemplo, esta creencia no existía como simple dogma teológico, sino que era lógicamente puesta en práctica para obtener de la divinidad beneficios que ella no quería conceder, y que sólo otorgaba por medio de la fuerza. Las artes mágicas de sus poderosos vecinos eran indudablemente familiares a los hebreos, entre quienes habían podido encontrar numerosos imitadores. Pero para espíritus profundamente religiosos, impregnados del sentimiento profundo de la majestad y de la bondad divinas, tentativas de ese género para tomar al cielo por asalto, forzosamente debieron revestir el carácter de la blasfemia y la impiedad más negras; por lo tanto no tiene que sorprendernos el que una prohibición rigurosa de todas las perniciosas prácticas de esta clase haya encontrado lugar prominente en el más antiguo código de los hebreos" (L'Homme, ps. 168, 169). Sin embargo, en contra de la tesis expuesta, debe recordarse que los antiguos israelitas hacían imágenes de seres divinos, práctica que posteriormente, — ya por oposición a la magia, o ya por irse formando una conciencia más elevada del carácter espiritual de su dios nacional o por lo que expondremos en el párrafo siguiente (§ 2736 bis), — fué paulatinamente combatida por los profetas, como también lo fué en otros pueblos por aquellos que

se habían forjado una idea más alta y más inmaterial de la divinidad (§ 1884 - 1895). Así, según Plutarco, el rey Numa había prohibido en Roma las imágenes antropomórficas y zoomórficas de los dioses, por lo que transcurrieron 170 años antes de que los romanos, que construían templos, hiciesen figurar estatuas en ellos. Parece que tampoco las hacían los antiguos celtas antes de la conquista de la Galia por César. Tácito afirma que los germanos no encerraban sus dioses en templos y no los representaban en forma humana. Herodoto manifiesta igualmente que los persas no les erigían a sus dioses estatuas, templos, ni altares, y que trataban de insensatos a los que obraban en contrario. La doctrina pitagórica era también adversa a las imágenes divinas, como lo comprueba el hecho de que Pitágoras atacó a Hesíodo y a Homero por haber prestado a los dioses el aspecto exterior y las pasiones de los hombres, y nos hace comprender la razón por la cual los miembros de la orden pitagórica no debían llevar la imagen de un dios grabada en el anillo que usaban (S. REINACH, **Cultes,** I, ps. 146 - 156).

2736 bis. Además de las razones dadas por Reinach, Frazer y Krappe, que dejamos expuestas y que quizá puedan haber influído en la disposición del segundo mandamiento, debe mencionarse también como causa de tal precepto, la propia naturaleza de Yahvé, dios primitivamente volcánico o del fuego (§ 359 - 361), que aunque admitió imágenes en Israel, por lo menos hasta la época del destierro (§ 2759), contó por lo general con opositores a esa práctica, sobre todo entre los profetas, que la consideraron indigna de la idea que de aquél se habían formado. Sus más fieles adoradores heredaron la aversión de los nómades por las representaciones plásticas artísticas de la divinidad, así como por todas las manifestaciones de comodidad y adelanto de una civilización más adelantada, como lo prueba la existencia de la cofradía de los recabitas, aún en tiempo de Jeremías (Jer. 35, **6 - 10**; § 629). La legislación hebrea conserva antes del destierro, huellas de la evolución de fabricar imágenes de Yahvé, y así tenemos que en Ex. 34, 17, se prohiben los dioses de fundición; en Ex. 20, **23,** los dioses de plata o de oro; y en Ex. 20, 4, las imágenes talladas o esculpidas, siendo posterior el agregado de **"ni re-**

presentación alguna de las cosas que están arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra". En el período postexílico, el Levítico confirma y refuerza esas prohibiciones, mandando a los israelitas que no se hagan imágenes talladas, ni estatuas, ni levanten piedras pintadas o con figuras, para postrarse ante ellas (26, 1). La condenación formal de las imágenes comienza realmente en el siglo VIII, con la predicación profética de Amós y de Oseas. Nota el profesor Juan Reville, que los profetas se mostraron opuestos al lujo de los santuarios, y que "durante largo tiempo, Yahvé, dios del desierto, no había tenido un templo solemne. Piedras sagradas, rústicos altares, antiguos fetiches convertidos en símbolos, convenían mejor a la celebración de su culto que los templos lujosos y los rituales complicados. La aversión yahvista por los cultos extranjeros, con sus fiestas brillantes y sensuales, fortifica aún el instinto iconoclasta de los profetas de Yahvé. Al mismo tiempo que hacen prevalecer el culto de su dios, se esfuerzan también en que desaparezcan no sólo los ídolos consagrados a las divinidades extrañas, sino igualmente todo lo que todavía había de idolátrico en el culto popular de Yahvé. Más tarde hará lo mismo el monoteísmo islámico" (ps. 15-16). En consecuencia de lo expuesto, podemos concluir que todos los factores indicados deben haber cooperado en el siglo VII, a la fijación del precepto iconoclasta que comentamos, que tanta repercusión ha tenido entre los judíos y los cristianos.

2737. Este segundo mandamiento ha dado lugar a grandes discusiones y hasta a sangrientas controversias entre los cristianos. Las iglesias católica, griega y rusa, interpretándolo a su modo, llenan sus templos de imágenes sagradas, sosteniendo que el precepto bíblico sólo prohibe el adorarlas como dioses. Así Scío entiende ese precepto en este sentido: "No harás escultura, ni figura alguna para adorarlas y darles el culto divino, que a mí sólo se debe. En donde se ve, que Dios solamente prohibe las estatuas y figuras con esta relación; y por consiguiente, que los católicos no son idólatras, como pretenden los herejes, en la adoración y culto que dan a la Cruz y a las imágenes del Señor, a las de la Virgen, a las de los Santos y a sus reliquias. Por cuanto no

creemos que en dichas imágenes haya alguna divinidad o virtud que deba reverenciarse, sino que todo el honor que les hacemos, se refiere a los originales que representan, y en los santos a Dios, que es el Autor de toda santificación y de toda gracia". Esto mismo es lo que declaró el Concilio de Trento en su sesión XXV, con otras recomendaciones tales como: "que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa", agregando que "si alguno enseñare o sintiere lo contrario a estos decretos, **sea excomulgado**" (BRAVO, tº II, ps. 7-9). Para justificar esa contradicción tan evidente con el mandato divino que prohibe terminantemente hacer cualquiera clase de imágenes, se alega que "no ha de entenderse el texto en el sentido de la prohibición absoluta de hacer imágenes, porque en tal caso aparecería Dios en contradicción consigo mismo, por mandar en una parte, lo que condena en otra" (GIBBONS, ps. 200-1), dándose en prueba de ello, los ejemplos de los querubines de oro macizo en los extremos del propiciatorio (Ex. 25, 18), la serpiente de bronce que mandó hacer Moisés (Núm. 28, 8), y la profusión de imágenes que contenía el templo de Salomón (I Rey. 7, 15-48; 10, 18-20). Sobre estos ejemplos, léanse § 261-263, 1438, y 1891 a 1893; fuera de que la contradicción entre diferentes textos bíblicos, que cree imposible Gibbons, existe realmente debido a la diversidad de documentos de distintas épocas que contribuyeron a formar el libro sagrado, como a cada paso, en nuestro estudio, lo vamos evidenciando.

2738. Pero además de estas discusiones propias de distintas confesiones religiosas, cada una de las cuales se cree poseedora de la verdad absoluta, el segundo mandamiento ha sido el causante de sangrientas reyertas, que durante un largo lapso de tiempo alteraron la tranquilidad pública de ciertos Estados. Así, por ejemplo, el imperio bizantino se vió convulsionado durante 120 años, en los siglos VIII y IX, por la controversia que ha pasado a la historia con el nombre de **"la querella de las imágenes"**. En efecto, el año 726, el gran emperador León III, fundador de la dinastía isauria, promulgó el primer edicto contra las imágenes, ordenando que fueran suspendidas bien alto, para obstaculizar así su adoración. Esta medida dictada sin consultar a las autoridades

eclesiásticas, provocó intensa agitación, ocasionando violentos incidentes en Constantinopla entre los partidarios de ese decreto, — los funcionarios, obispos y cortesanos, llamados **iconoclastas** (del gr. **eikón**, imagen; y **Klao**, quiebro), porque después se dedicaron a destruir imágenes sagradas —, y los **iconudolos**, sus adversarios, los monjes y la generalidad del pueblo. Esos incidentes fueron seguidos por una revuelta en Grecia, pronto reprimida, y un levantamiento general en Italia, contribuyendo a esa situación, las vigorosas protestas del papa Gregorio II y los anatemas de su sucesor Gregorio III, quien además buscó el concurso de los lombardos contra el Emperador. En realidad, la causa principal de tan lamentables sucesos residía en la estrecha unión de la Iglesia con el Estado, la que estaba bajo la tutela de éste, de modo que ambas instituciones mantenían su recíproca armonía cuando las ideas de los gobernantes estaban de acuerdo con las doctrinas corrientes de la Iglesia; pero se producían serios conflictos entre ellas, en caso contrario. El hijo y sucesor de León III, Constantino V, más teólogo que su padre, y hostil tanto al culto de las imágenes, como al de la Virgen y al de los santos, reanudó la lucha con más aspereza y ardor, y reunió en Hieria, en 753, un concilio que condenó solemnemente las imágenes, de modo que pudo en adelante perseguir a los opositores como rebeldes y herejes. Durante doce años, trató el Emperador de convencer a sus adversarios; pero en vista de la inutilidad de sus esfuerzos pacíficos, apeló a los medios violentos a partir del año 765. En consecuencia, se destruyeron las imágenes; se cerraron o secularizaron los conventos, los que fueron transformados en cuarteles y posadas; se confiscaron los bienes de los monasterios, y los monjes fueron apresados, maltratados o desterrados, sufriendo algunos la muerte, como San Esteban el joven; y otros fueron expuestos en cortejos grotescos a la irrisión del pueblo reunido en el Hipódromo. Muchos altos dignatarios fueron ejecutados o desterrados, y hasta el patriarca Constantino sufrió la pena capital, continuando esta persecución durante cinco años en todo el imperio.

2739. Escribiendo el profesor de la Universidad de París, Carlos Diehl, en su obra **"Histoire de L'Empire Byzantin"**,

— de la que tomamos estos datos —, sobre la intención y el alcance de esas medidas de los emperadores isaurios, dice: "Las razones que las inspiraron fueron a la vez religiosas y políticas. Muchas almas piadosas, al comienzo del siglo VIII, se sentían disgustadas por los excesos de la superstición, y particularmente por la importancia concedida al culto de las imágenes, por los milagros que se esperaban de ellas, y por el modo como se las mezclaba en todos los actos y en todos los intereses humanos, y muchos buenos espíritus se preocupaban justamente del mal que esas prácticas causaban a la religión. En Asia. sobre todo, eran poderosas las tendencias hostiles a las imágenes, compartidas por León III, asiático de origen. Ni él, ni su hijo fueron, como se ha creído, librepensadores, racionalistas, precursores de la Reforma o de la Revolución; eran hombres de su tiempo, piadosos, creyentes, hasta teólogos, interesados sinceramente en reformar la religión purificándola de lo que les parecía idolatría; pero a la vez eran estadistas preocupados de la grandeza y de la tranquilidad del imperio. Ahora bien, el gran número de monasterios y el incesante crecimiento de la riqueza monástica creaban serios peligros al Estado. La inmunidad de que gozaban los bienes de la Iglesia, disminuía los recursos del tesoro; la multitud de hombres que entraban al claustro, restaba trabajadores a la agricultura, soldados al ejército, funcionarios a los servicios públicos. Pero sobre todo la influencia que ejercían los monjes sobre las almas y el poder que de ello resultaba, los convertían en elemento de temible agitación. Contra tal estado de cosas fue que los isaurios — principalmente Constantino V — trataron de reaccionar: al proscribir las imágenes, tenían en vista a los monjes, que encontraban en ellas y en su culto, uno de sus más poderosos medios de acción. Seguramente que por la lucha que así iniciaron, abrieron los emperadores isaurios una larga era de perturbaciones, y que de ese conflicto salieron gravísimas consecuencias políticas; pero no debe olvidarse, si se quiere juzgar equitativamente a los soberanos iconoclastas, que en su empresa hallaron numerosos apoyos en el alto clero, celoso de la influencia de los monjes, en el ejército, compuesto en su mayoría por asiáticos, y no sólo en el mundo oficial, sino también en una parte

del mismo pueblo, y que la obra que tentaron ni era desrazonable, ni sin grandeza" (ps. 70 - 72).

2740. Recordemos finalmente para terminar con esta digresión sobre la célebre "querella de las imágenes", que a la muerte de Constantino V, su sucesor León IV continuó la tradición de los anteriores gobiernos; pero después de su corto reinado (775 - 780), su viuda Irene, regente en nombre de su hijo Constantino VI menor de edad, mujer ambiciosa y sin escrúpulos, juzgó más conveniente a sus propósitos apoyarse en el partido monástico y restablecer el culto de las imágenes. Y no contenta con esto, y luego de separar del gobierno a todos los adversarios de esas ideas, con el concurso del patriarca Tarasios, hizo condenar la doctrina iconoclasta en el concilio ecuménico de Nicea (787) y restauró el culto de las imágenes. Diez años más tarde esta madre sin corazón, derrocó a su hijo Constantino VI, quien ya en ese entonces ejercía el poder, y le hizo saltar los ojos para consolidar su usurpación; pero ella a su vez fue destronada por el golpe de Estado de Nicéforo I en el año 802. Con este soberano comienza el segundo período de "la querella de las imágenes", a causa de la intransigencia monacal. El gobierno se vió obligado a tomar medidas de rigor contra los monjes en el año 809; pero éstos acudieron al papa, manifestándose dispuestos a reconocer la primacía de la iglesia romana, lo que provocó una nueva reacción iconoclasta iniciada por León V, el Armenio (813 - 820), y que durante 30 años trajo grandes perturbaciones en el imperio. En 815, un concilio reunido en Santa Sofía, proscribió otra vez las imágenes, y puso en vigor los decretos iconoclastas del 753. En consecuencia, se recomenzó la destrucción de los íconos, (1) y se reprimió despiadadamente la oposición de los monjes. La persecución se hizo más dura aún bajo el gobierno del emperador Teófilo (829 - 842), ardiente iconoclasta y obstinado teólogo. Se promulgó en 832 un edicto riguroso contra los partidarios de las imágenes, y el patriarca Juan, apodado **Lecanomante**, o

(1) Iconos, imágenes sagradas veneradas en las iglesias griegas y rusas; — lo que pretende ignorar el Diccionario de la Academia de la Lengua Española.

sea, el Mago, fué encargado de ejecutarlo. Nuevamente fueron cerrados los conventos; aprisionados y perseguidos los monjes; y volvió a reinar el terror. Pero, como dice Diehl, "tras 120 años de batalla, vino la lasitud de esta lucha agotadora y vana. Luego de la muerte de Teófilo, su viuda la regente Teodora, se decidió a restablecer la paz, restaurando el culto de las imágenes, lo que fue la obra del concilio del año 843, dirigido por el patriarca Método, cuyas decisiones fueron proclamadas en una ceremonia solemne, y cuyo recuerdo aun hoy celebra la iglesia griega, el 19 de febrero, en la fiesta anual de la ortodoxia" (Ob. cit., ps. 80 - 82).

2741. Nos hemos extendido, al parecer, más de lo debido sobre estas lejanas consecuencias del mandato del Decálogo, que prohibe fabricar y adorar imágenes, porque se trata de páginas históricas quizá ignoradas o poco o mal conocidas por los jóvenes que puedan ser del número de nuestros lectores. Réstanos ahora para concluir nuestras observaciones sobre ese segundo mandamiento, decir algo sobre la última parte del mismo. Esta sienta una inmoralidad al manifestar el dios israelita que por la falta de los padres castigará a los hijos, nietos, bisnietos y tataranietos de los culpables; lo mismo que la conciencia moderna rechaza por inmoral e injusta la antigua práctica de la responsabilidad colectiva de la familia, del clan, de la tribu y hasta de la ciudad, según nos ha dado últimamente tan tristes ejemplos la conducta nazista en la reciente guerra mundial (1939 - 1945). El autor de ese agregado explicativo al segundo precepto del Decálogo ignoraba en absoluto la absurda teoría augustiniana del pecado original, según la cual por la falta de Adán toda la humanidad — tanto la pasada, como la presente y la por venir —, ha sido inficionada y condenada eternamente. Yahvé al limitar el castigo de los padres a la cuarta generación de sus hijos, resulta todavía menos bárbaro que los teólogos cristianos que no ponen límites a la responsabilidad culpable de los descendientes de la primera pareja humana. En cambio, con mayor comprensión y sentimiento de justicia, se expresa en el Deuteronomio que "no han de morir los padres por los hijos, ni los hijos han de morir por los padres, sino que cada uno debe morir por su propio delito" (24, 16). Los teólogos

tratan de justificar la referida declaración del Decálogo diciendo que se trata de **la justicia providencial**, y que el precepto del Deuteronomio se refiere a **la justicia humana.** Pobre defensa, en verdad, porque la consecuencia a deducir de ese argumento sería que la justicia de los hombres es superior a la divina. En la época del destierro, el profeta Ezequiel condenó la teoría del II mandamiento, haciendo reaccionar a Yahvé, y proclamando en nombre de éste, el mismo principio de la responsabilidad personal sentado por el deuteronomista. **"La persona culpable, ésa es la que morirá: el hijo no cargará con la culpa del padre, ni el padre con la del hijo; la justicia del justo recaerá sobre él, como sobre el malo, su maldad"** (Ez. 18, 20). Suele alegarse en defensa de la segunda parte del mandamiento que comentamos, "la ley misteriosa e incontestable de la solidaridad y de la herencia"; pero el hecho de la solidaridad humana, resultado de la convivencia social, y la ley de herencia en virtud de la cual se suelen transmitir a los hijos, el temperamento, las inclinaciones y hasta ciertas enfermedades de los padres, no justifica en manera alguna que a causa de los crímenes cometidos por éstos, sean aquéllos castigados hasta la cuarta generación. No existe hoy en el mundo civilizado ningún Código Penal tan atrasado o tan inhumano que establezca semejante monstruosidad. En cuanto a la manifestación que se pone en boca de Yahvé, que él extiende sus bendiciones **hasta mil generaciones** del hombre piadoso que guarda sus mandamientos (Deut. 7, 9), es sólo una promesa consoladora para los fieles, sin comprobación alguna en la vida diaria, ni en la historia del pueblo de Israel, el cual, según la teoría de los profetas, ha sido castigado implacablemente, por el irritable y cruel dios nacional, a pesar de existir muchísimos hebreos celosos guardadores de los preceptos del Decálogo.

EL TERCER MANDAMIENTO. — 2742. Prescindiendo de su parte explicativa, este mandamiento lo traduce así la Vulgata: **"No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano"**; y la Biblia hebrea vertida por rabinos franceses (L.B.R.F.): **"No invocarás el nombre del Eterno tu Dios, en apoyo de la mentira"**; y nosotros, de acuerdo con Loisy **(La**

Rel. d'Isr. p. 211) y con **L.B.d.C.**, traducimos: "**No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu dios, para un uso criminal (o criminalmente)**". La ortodoxia, con fines de enseñanza moral, saca de este mandato las más curiosas consecuencias. Según Scío, "se prohibe en él no solamente violar la santidad del Nombre santo de Dios, jurando por él sin justicia, sin verdad y sin necesidad, sino que en general se prohibe también pronunciarle de cualquier manera que pueda ser injuriosa a la profunda veneración que es debida al Nombre y a la Majestad de Dios". En una obra católica titulada **La Religión Demostrada**, escrita por el P. A. Hillaire, Superior de los Misioneros del S.C., se asevera que este mandamiento nos prohibe: 1º jurar en vano; 2º blasfemar; 3º proferir imprecaciones; y 4º violar nuestros votos. Y al tratar la segunda de esas prohibiciones, expresa: "Todas las blasfemias contra Dios, si se pronuncian con advertencia, son pecados mortales, porque ultrajan a la Majestad divina. En la Ley antigua, el Señor había ordenado que los blasfemos fuesen apedreados. San Luis les hacía atravesar la lengua con un hierro candente. La blasfemia es un pecado sin excusa y sin provecho; es el crimen de los demonios; los que se les parecen en esta vida, merecen participar de los mismos castigos en el infierno". Y en nota, el traductor español de esa obra francesa, Mons. Agustín Piaggio, Vicario General de la Armada Argentina, agrega: "El Libertador argentino, general D. José de San Martín, al formar al pie de los Andes aquel ejército que debía dar la libertad a medio continente, renovó las antiguas ordenanzas españolas, e hizo notificar a los cuerpos lo siguiente: 1º Todo el que blasfemare el nombre de Dios o de su adorable Madre, o insultare la religión, por primera vez sufrirá cuatro horas de mordaza, atado a un palo, en público, por el término de 8 días, y por segunda vez será atravesada su lengua con un hierro candente y arrojado del cuerpo" (ps. 500 - 1). Si esta nota expresara la verdad de los hechos, tal orden del general San Martín arrojaría una mancha sobre su nombre, y mostraría hasta qué punto la intolerancia se encuentra aún en los espíritus más esclarecidos.

2742 bis. El eminente hebraísta, Sr. Luciano Gautier, profesor que fue de la Facultad de Teología de la Iglesia

Libre del Cantón de Vaud, en su opúsculo "**Notes sur Le Décalogue**", — que con otras obras suyas nos regaló cuando lo visitamos en Suiza, en setiembre de 1896 —, sostiene que este tercer mandamiento proclama la **santidad** de Dios, agregando que el precepto **no** habla sólo de "tomar el nombre de Dios **en vano**", es decir, frívola o irrespetuosamente, sino además de no emplear ese nombre "de manera mentirosa" (o "para la mentira", como trae Reuss), es decir, fraudulentamente, en espíritu de engaño, de duplicidad. Lo que aquí se combate es, pues, **la hipocresía,** o sea, la contradicción entre la profesión ostensible de hombre creyente y piadoso, observando ritos y ordenanzas exteriores, y sus actos secretos y sus pensamientos íntimos, es decir, lo que se llamó **el fariseísmo,** que, a los ojos de Jesús, representaba la desobediencia flagrante y constante a la voluntad de Dios. El mandamiento añade que al que lo infrinja, Dios no lo tendrá por inocente, lo que se aplica especialmente a aquellos que creen que Dios no tomará en cuenta sus actos inicuos, si van cubiertos o protegidos por el nombre divino: el fin justifica los medios. ¿No hay una orden célebre en la iglesia romana que todo lo justifica, hasta los actos culpables, la mentira, la duplicidad, el falso juramente, con tal que estos pecados sean cometidos "a la mayor gloria de Dios", **ad majorem Dei gloriam?** Así el tercer mandamiento tiene en vista tanto **el fariseísmo** como **el jesuitismo.** El hombre se deja ir fácilmente a la ilusión que Dios le tendrá en cuenta su intención final; pero que cese de alimentar tan engañosa esperanza, pues el pabellón no cubrirá la mercancía" (ps. 13 - 16).

2743. Todo esto que ve la ortodoxia en el tercer mandamiento, será muy interesante para la educación humana; pero en realidad no responde a las ideas, ni al ambiente de la época en que fue promulgado dicho precepto. Con razón expresa Mowinckel que "no debe dársele al Decálogo interpretación cristiana, sus mandamientos no tienen el alcance universal que reciben en el Sermón de la Montaña o en el catecismo de Lutero; sino que el medio en que están en vigor es restringido a los miembros de la tribu o del pueblo" (p. 101). Es, pues, más aceptable esta sencilla explicación que, en nota, da **L.B.d.C.**: "Se trata ante todo de fórmulas má-

gicas y de sortilegios; pero también de falsos juramentos y blasfemias". Igualmente el profesor de la Facultad de Teología Protestante de Estrasburgo, Fernando Menegoz, expresa que en ese mandamiento se prohibe recurrir al temible nombre de Yahvé para echar un maleficio contra un enemigo (**Dict. Encyc.** II, p. 447). Y el profesor Alejandro H. Krappe, en el mismo orden de ideas, manifiesta: "Todo hace suponer que originariamente el objeto de esta prescripción no era en manera alguna suprimir las blasfemias: se servía del nombre secreto de Yahvé en el arte mágico, siguiendo la muy extendida costumbre que saber y pronunciar el nombre de una persona o de una divinidad, es poder imponerle su propia voluntad" (**La Genèse**, p. 22). Estaremos, pues, más cerca de la verdad interpretando el tercer mandamiento en el sentido de: "No pronunciarás o evocarás el nombre de tu dios Yahvé, para fines de la magia".

EL CUARTO MANDAMIENTO. — 2744. Este se refiere a la estricta guarda del sábado o **sabbat**, motivada por las distintas razones que se dan en las dos versiones del Decálogo que poseemos, y que ya hemos estudiado anteriormente (§ 2732 - 2733). El vocablo **sabbat** no ha sido siempre usado con el mismo significado, según lo comprobó el escritor Meinhold. Primitivamente se designaba el día de la luna llena, que con el de la luna nueva o novilunio, constituían dos de las fiestas más celebradas tanto en Babilonia, como en Canaán y en las tribus nómades de los desiertos próximos a Palestina, días festivos, y por lo tanto de abstención de buena parte de su labor diaria, según era usual en Oriente durante las fiestas, días en que el pueblo solía reunirse junto a los santuarios para divertirse. Esa reunión está expresamente ordenada en las tres grandes fiestas anuales (Ex. 22, 14; 34, 23). La citada acepción del vocablo **sabbat**, como denominación del día del plenilunio, se conservó en el antiguo Israel, y por eso vemos constantemente asociados los dos vocablos 'novilunio y sábado", en pasajes como éstos: II Rey. 4, 23; Am. 8, 5; Os. 2, 11; Is. 1, 13. Durante su existencia nómade y pastoril los israelitas no pudieron tener un día de descanso, como el **sabbat** del Decálogo, porque los pastores

tienen que cuidar y abrevar incesantemente sus ganados, en las regiones áridas del desierto, lo que para ellos, como observa Lods, constituye **su trabajo.** Después de esa acepción del **sabbat** aplicado a la fiesta de la luna llena, y que viene de la época semítica primitiva, nos encontramos con que ese vocablo designa el día séptimo de la semana lunar israelita. Como resulta del prolijo estudio de este tema que hace Mowinckel en su obra **Le Décalogue,** la semana de siete días se basa en las fases de la luna, cuyo ciclo regular de 28 días, se dividía en períodos de siete días en Babilonia, lo que está comprobado a lo menos para los dos meses llamados Elul II y Marchesván. Los días correspondientes a las fases lunares tenían allí sus nombres especiales: el séptimo del primer cuarto se denominaba **sibutú**; el 15º de la luna llena, **sabattú**; y el 28º, **bubbulú** (de la luna negra), no habiéndose encontrado aún el nombre correspondiente al día 21º. Siendo reconocido por todos los autores, que el vocablo **sabbat** procede del babilonio **sabattú,** se explica así que en Israel con aquel vocablo se haya designado el día de la luna llena, y que este pueblo por intermedio de los cananeos, haya recibido de Babilonia la semana de 7 días correspondiente a las 4 fases lunares. Cree Mowinckel que debió existir cierto parentesco entre el día del plenilunio, — en el que se celebraban la fiesta del otoño tomada a los cananeos y la antigua fiesta israelita del **pasáh** (§ 151) la principal de los nómades —, y los otros días correspondientes a las demás fases lunares, y ese parentesco explicaría la aplicación del término **sabbat** a todos esos días, cuyo rasgo característico era el de ser considerados como días críticos sometidos a diversas prohibiciones o reglas de tabú, principalmente al reposo obligatorio. Los días 7, 14, 21 y 28 de los meses de Elul II y de Marchesván, — y quizá de todos los meses —, en Babilonia, eran días malos o nefastos, en los que no se podían ejecutar determinados actos, costumbres éstas luego introducidas en Canaán. Ese carácter fue el del primitivo **sabbat** israelita, día sometido al tabú para ciertas cosas y acciones, carácter que tuvo aún antes de recibir ese nombre, cuando sólo se lo denominaba por su orden, o sea, "el día séptimo", como así se le llama en el decálogo ritual. En Ex. 34, 21, según hemos dicho, se ordena el des-

canso del día séptimo **en el tiempo de arar y de segar**; debiendo a la vez notarse que el hecho de que el legislador israelita se interese tan sólo en la cesación del **trabajo del campo,** confirma la hipótesis de que ese día fue tomado a los cananeos, que era un pueblo agricultor. La aplicación del nombre sabbat a todos los días críticos o de las fases lunares, pudo además haber sido favorecida por la palabra babilónica **sabattú,** originaria de aquélla, que significa "cesar de crecer" (la luna), acepción que luego se extendió a "cesar de trabajar" (los seres humanos y sus animales de labor).

2745. Los israelitas, pues, del siglo IX, época de la redacción del decálogo yahvista ritual, conocían la semana lunar, y por eso daban el nombre de **Fiesta de las Semanas** (§ 2721) a los regocijos que terminaban la recolección de los cereales, y asignaban una duración dé 7 días tanto a los festejos de los casamientos (Gén. 29, 27), como al período de duelo. Pero el pueblo de Israel al tomar la semana lunar cananeo - babilónica con su **sabbat,** día de tabú para el trabajo en general, modificó esas instituciones, como tantas creencias o leyendas extranjeras que aumentaron su acervo nacional, de acuerdo con sus hábitos, sentimientos y la índole de su propia religión. El **sabbat** fue adquiriendo el carácter de día de **Yahvé,** y el descanso en ese día se convirtió en obligatorio, como exigencia del mismo dios, basándose en razones de humanidad, para que tanto las personas, como los animales utilizados en el transporte o en el laboreo de las tierras, pudieran reposar de sus fatigas (Ex. 23, 21). Y no sólo esto, sino que poco antes del destierro, la semana lunar fue reemplazada por la semana **periódica,** desprendida de su base astronómica, que se repite todo el año independientemente de las fases de la luna, a lo que llama Mowinckel, "una invención israelita", conceptuando que la semana periódica procede de la observación ritual del **sabbat** (p. 81). El silencio que guarda el Deuteronomio primitivo, cuyo núcleo lo constituyen los capítulos 12 a 26, respecto al **sabbat,** indica que éste, cuando se compuso ese código, no era aún el día de Yahvé por excelencia, según así lo es en el Decálogo, y hay que bajar hasta el fin del período preexílico o al comienzo del destierro, para encontrar textos donde se mencione el día del des-

canso semanal **periódico** con el nombre de **sabbat**, día que, a causa de la deportación, llega a ser "el más importante y el más característico de los tiempos sagrados de Yahvé" (LODS, Israël, p. 510; Ez. 46, 1; Lev. 23, 3; y el 4º precepto de ambas versiones del Decálogo). (1)

2746. Entiende Mowinckel que la prescripción del cuarto mandamiento tiende sólo a imponer un día de reposo semanal, con lo que así se honra a Yahvé; pero no a considerarlo como un día en que hubiera que acudir al templo o a otros santuarios para hacer sacrificios, como así más adelante lo entendió P, que ordena convocar en el día **sabbat** una santa asamblea y ofrecer dos corderos de un año con una oblación de dos décimos de efa de flor de harina amasada con aceite, junto con su libación (Lev. 23, 3; Núm. 28, 9). Como dice L. Aubert, "la cesación del trabajo es en sí misma una **obra** buena, agradable a Yahvé. Este reposó el día séptimo; sus servidores deben **santificar** ese mismo día, dejando de lado todas las ocupaciones de los otros días de la semana. En otros términos, el sábado no fue instituído para que el hombre **pueda** descansar, sino que el hombre **debe** descansar, porque el sábado fue instituído por Yahvé. Una con-

---

(1) Los ingenuos ortodoxos, que siguen creyendo que el mundo fue creado hace unos cinco mil años, y que desde entonces existe el **sabbat**, porque en ese día descansó Yahvé de su obra creadora, quien después ordenó que se guardara estrictamente (Ex. 20, 10 - 11), están alarmadísimos ante la perspectiva de que se implante el Calendario Mundial el 31 de diciembre de 1950. Consideran que el ciclo semanal tiene un origen religioso y sostienen que la religión se ve amenazada por la probable reforma del calendario, cuyos efectos califican de funestos. En reciente publicación de un autor adventista, editada en Buenos Aires, se afirma que la propuesta de esa reforma, que incluye la intercalación de días en blanco "significa un ultraje para las conciencias de muchos millones de personas"; y que tal modificación "sería un ataque directo contra la conciencia y contra los fundamentos de la moral del Decálogo". Y corrobora dicho autor su tesis, citando las siguientes palabras de un discurso del papa León XIII, en el que se proclama que la violación del día de reposo (como si eso fuera a ocurrir con la proyectada reforma) "es el presagio de todas las desdichas, es la extinción de la fe, el abandono de la oración, es la supresión de Dios en la vida del hombre", algo así como la catástrofe apocalíptica del fin del mundo. **¡Oh sancta simplícitas!**

cepción análoga se encuentra ya en Ez. 20, 12-20 y en Jer. 17, 21-27 (no llevar cargas el día del sábado, ni conducirlas de un lugar a otro); pero este último pasaje pertenece más bien a la época de Neh. 13, 15-22" (Dict. Encyc. II, p. 592). Se comprende bien leyendo Gén. 2, 3, texto en el que el escritor sacerdotal manifiesta que Yahvé santificó el sábado, porque en él descansó de su obra creadora, y leyendo luego los últimos pasajes citados por L. Aubert, la razón que asiste a Mowinckel al afirmar que "éste es el punto de vista de la época exílica y postexílica, según el cual se santifica a Yahvé, sus instituciones, sus tiempos, etc., observando estrictamente todas las reglas impuestas; la santificación consiste en seguir exactamente las prescripciones y los estatutos" (p. 76). La expresión "guardarás el sábado para santificarlo", significa, pues, no la celebración de una fiesta cultual, sino la rigurosa observancia de las prohibiciones concernientes al reposo sabático. Nehemías en el siglo V, como gobernador de Judea, prohibió por la fuerza que se trabajara y se comerciara en Jerusalén el día sábado (13, 15-22); y dos siglos y medio más tarde, el rey de Siria, Antíoco Epifanes, queriendo unificar las religiones en su imperio, prohibió las prácticas del judaísmo, lo que originó la sublevación de los Macabeos. Con tal motivo, unos mil judíos huyeron de Jerusalén y se refugiaron en las numerosas cavernas que se encuentran al Oeste del mar Muerto. Perseguidos allí por las tropas sirias, fueron atacados un sábado, y prefirieron morir sin defenderse, antes que violar ese día sagrado. Al saber este triste fin de aquellos sencillos creyentes, el jefe de la insurrección, Matatías, y los que lo acompañaban, resolvieron: "Si nos vienen a atacar en día del sábado, combatiremos y no pereceremos todos como murieron nuestros hermanos en sus cavernas" (I Mac. 1, 44-49; II, 29-41).

2747. El descanso semanal es un precepto altamente recomendable; pero en las modernas sociedades no se puede llegar a los extremos que pretenden los judíos, los puritanos y demás sectarios que se ciñen a la letra del IV mandamiento y demás prescripciones sacerdotales de la Biblia, recordando que el autor del Decálogo tenía sólo en vista una población agrícola poco avanzada, y que la estricta aplica-

ción de tal ordenanza conduciría hoy a los mayores absurdos, como por ejemplo, que los tripulantes de un transatlántico en viaje suspendieran sus tareas en medio del mar, todos los sábados. De una disposición humanitaria y muy conveniente tanto para los individuos como para la sociedad, el fanatismo religioso ha hecho una práctica supersticiosa, al considerar como **tabú** o nefasto un determinado día de la semana. Especialmente la casuística rabínica transformó el **sabbat** en una verdadera pesadilla para los judíos. Todo un tratado talmúdico, el **Chabbath,** está consagrado al estudio de lo que constituye o no una violación del sábado. Para darse una ligera idea de las minucias de ese tratado, recuérdese que "las acciones prohibidas están repartidas en estos 39 epígrafes: sembrar, cultivar, segar, atar las gavillas, golpear el grano, aventar, limpiar, moler, cerner, amasar, cocer; esquilar, blanquear, cardar, teñir, tejer, urdir, hacer dos hilos, trenzar dos hilos, separar dos hilos de una cuerda, anudar, desanudar, coser dos puntadas, cortar el hilo para coser dos puntadas; cazar el ciervo, matarlo, desollar (**cuerear,** decimos en el Río de la Plata), salar la carne, preparar la piel, raer el pelo, cortarlo en pedazos, escribir dos letras del alfabeto, borrar para escribir dos letras; edificar, demoler; encender fuego, apagarlo; golpear con un martillo; y llevar un objeto de un sitio a otro. Cada una de las expresiones de esta enumeración, manifiesta el expositor del Talmud, Dr. A. Cohen, suscitaba diversos problemas para aclarar su definición y se abría la posibilidad de interminables discusiones para determinar si tal caso particular entraba o no en la categoría encarada. Consideremos el último epígrafe, que originaba dos series de investigaciones. En primer lugar, ¿cómo definir un transporte que sea una violación del sábado? Esto es el tema del primer capítulo del tratado **Chabbath.** La primera cláusula de la **Michna** se formula así: "Hay dos acciones para transportar objetos de un sitio a otro, y éstas vienen a ser cuatro en cuanto al interior de los locales, y cuatro con respecto al exterior. ¿De qué modo? Por ejemplo, un mendigo está en el exterior y un portero en el interior; el primero extiende la mano en el interior y coloca algo en la mano del portero o toma de ella algo que lleva afuera. En este caso el men-

digo es culpable (de una infracción a la ley sabática) y el portero es inocente. Si por el contrario éste es el que tiende la mano y pone algo en la del mendigo o toma de ella algo que lleva a la casa, él es el culpable y el mendigo es inocente. Si éste tiende la mano en el interior, y el portero toma de ella o pone en ella algo, ambos son inocentes. Si el portero extiende la mano al exterior y el mendigo toma de ella o pone en ella algo que el portero llevará adentro, ambos son culpables". Este ejemplo puede bastar para mostrar cuantas complicaciones revestía la cuestión tal como la trataban los rabinos. Por otra parte, había que determinar lo que constituía la carga que estaba prohibido transportar el día sábado. Por ejemplo, un reglamento distinguía en los vestidos femeninos lo que constituía el traje propiamente dicho y lo que correspondía a los adornos, los que eran considerados como cosa superflua. "Una mujer está autorizada a salir al patio de su casa, el día sábado, llevando trenzas hechas con sus propios cabellos o con los de otra mujer o con pelos de un animal; puede tener diversos adornos cosidos sobre el objeto con el que se cubra la cabeza, o bien una redecilla o falsos rizos. Puede tener algodón en las orejas o en sus zapatos, o colocado por razón de salud; puede tener en la boca un grano de pimienta o sal o de lo que sea, si tiene esa costumbre y a condición que no lo haga por la primera vez un día sábado, mas si se le cae de la boca, le queda prohibido reemplazarlo. En lo tocante a un diente reemplazado o en oro, lo autoriza el rabí Judá; pero los sabios lo prohiben" (ps. 206 - 8).

2748. He aquí otros casos que contempla el mismo tratado **Chabbath** o **Schabbat,** respecto a la guarda del sábado, relacionados probablemente con el precepto de P, tomado quizá de los persas, quienes lo practicaban, a saber, "**no encender fuego en las casas, el día del descanso"** (Ex. 35, 3): 1º "Si alguien apaga una lámpara, porque teme a los no - judíos, a los bandidos o a un mal espíritu, o porque un enfermo no puede dormir, no es culpable; pero si la apaga para economizar el aceite o la mecha, es culpable". 2º Tocante a la prohibición de extinguir un fuego, rabí Simón ben Nannos dice: "Puede extenderse una piel de cabra sobre un cajón, baúl o armario que haya comenzado a incendiarse, porque se consu-

me y no arde, y se puede con un recipiente cualquiera, lleno o vacío, establecer una separación, para que el incendio no continúe propagándose. Rabí José prohibe poner vasos nuevos como separación, porque no pueden soportar el fuego, saltan y extinguen el incendio. Si un no-judío viene para combatir el fuego, no se le debe decir: "Apaga" o "No apagues", porque la ley del sábado no le concierne" (16, 5, 6), debe dejársele hacer lo que quiera. Como el escritor sacerdotal de baja época escribió que Yahvé les dió a los israelitas el sabbat, y para no contravenirlo, les proporcionó el día sexto maná o pan celestial para dos días, ordenándoles: **"Quédese cada uno donde se encuentre; no salga nadie de su casa el séptimo día"** (Ex. 16, 29), los doctores de la ley buscaron conciliar esa molesta y esclavizante prescripción con las exigencias de la vida, y así extendieron la noción de casa, morada o lugar, hasta 2.000 codos, casi un Km., más allá de donde se habitaba, que era la caminata que se podía hacer el sábado (Act. 1, 12). No bastando aún esto, se trató de aumentar esa distancia por una estratagema llamada **erub**, que originó otro tratado de la **Michna**, el **Erubín** o "amalgama", que se ocupa del límite que no debe excederse el sábado, y cómo aquél puede extenderse. Aplicando el **erub**, se procedía así: "La víspera del sábado, se transportaban alimentos a un paraje situado a 2.000 codos de la vivienda, y se consideraba ese sitio como un domicilio real, de donde se podía partir de nuevo otros 2.000 codos a la redonda. Cuando varias familias querían hacer una comida en común, sin infringir la ley que prohibía transportar nada de un lugar a otro el sábado, cada familia llevaba el viernes alimentos a un sitio diferente situado a 2.000 codos; luego se reunían estos diversos lugares, evidentemente bastante próximos los unos de los otros, por postes y travesaños, de modo de hacer como una sola casa grande, y cada familia, sin salir del recinto, podía llevar sus víveres al salón elegido para la comida ... Los saduceos, que no admitían la tradición oral junto a la ley, condenaban el **erub**, y solían fastidiar a los fariseos, llevando ellos también alimentos a 2.000 codos en el mismo paraje, impidiéndoles así crear una casa artificial común" (**Dict. Encyc.**, II, p. 593).

2749. Cuando se leen esas nimiedades y futilezas, por

no llamarle tonterías, a las que conduce el fanatismo religioso basado en la creencia de poseer un libro cuyos preceptos por absurdos o inmorales que sean, se consideran dictados por la divinidad, se comprende que muy a menudo la religión desciende de su elevado pedestal de comunión íntima e individual con el Ser Supremo, en el que se cree o que se presiente, para transformarse en mera superstición: una simple superstición oficializada, como un dialecto se convierte en idioma nacional cuando es adoptado por un Estado. Véase al efecto nuestra **Introducción**, § 114-117. Los rabinos, pues, de una gran ley de liberación social, como lo es la del descanso obligatorio semanal, hicieron una ley irrisoria de esclavitud, contra la cual protestó Jesús, sentando el sabio principio de que "**el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado**" (Marc. 2, 27). Como los días en Israel, comenzaban a la hora 18, a la entrada del sol, resultaba que el sábado para los judíos principiaba en la tarde de nuestro viernes y terminaba en la tarde de nuestro sábado. El comienzo y el fin del **sabbat** se anunciaban por toques de corneta: el viernes, al primer toque se dejaba de trabajar en el campo; al segundo, en la ciudad; y al tercero, las mujeres encendían las lámparas; de aquí la expresión de Luas 23, 54: "**el sabbat comenzaba a brillar**", traducido generalmente por "**el sábado iba a comenzar**", porque, según hemos recordado, no le es lícito al judío encender fuego, ni cocer, ni asar sus alimentos el sábado (Ex. 16, 23; 35, 3). Nótese finalmente que las iglesias cristianas, aún las más ortodoxas, — salvo contadísimas excepciones, como los sabatistas, adventistas y algunas otras —, han modificado por su cuenta el cuarto mandamiento, que se da como dictado por Yahvé, pues hoy los pueblos cristianos no guardan ya **el sábado**, sino **el domingo**, por más que Jesús, ni escritor alguno del Nuevo Testamento, hayan autorizado tal cambio. Las razones que se dan para ello, no pueden ser válidas para el que cree que la Biblia hebraica es un libro divinamente inspirado, pues se basan en la práctica de las primeras iglesias, práctica que no debe invalidar un expreso mandamiento de Yahvé, quien se tomó el trabajo de escribirlo con su propio dedo, en tablas de piedra, precepto destinado a recordar su descanso después

que formó el Universo (Gén. 2, 3; Ex. 20, 9 - 11; 31, 18; 32, 15, 16). Habiendo recibido el cristianismo como herencia del judaísmo, del cual procede, su literatura sagrada, no le es posible sin evidente falta de lógica y sólo cometiendo una verdadera herejía, apartarse de lo terminantemente mandado por el dios israelita (convertido más tarde en el Dios universal), al que se han atrevido a enmendarle la plana, alterando así su voluntad tan estruendosamente manifestada (Ex. 20, 18). La guarda del día del descanso entre los cristianos no se efectúa hoy, pues, el **sabbat,** sino el primer día de la semana, **cuyo** nombre deriva en las lenguas latinas, de **dies dominica,** "el día del Señor", mientras que en las lenguas germánicas se continúa llamándolo como entre los greco - romanos, "el día del Sol", a saber: **Sonntag** o **Sunday.** La palabra **domingo,** en el sentido de "día del Señor", sólo se encuentra una vez en el Nuevo Testamento (Apoc. 1, 10).

EL QUINTO MANDAMIENTO. — *2750.* El quinto mandamiento que ordena respetar a los padres, es una prescripción de moral universal. Confucio (571 - 478 a.n.e.) enseñaba que el principal de los deberes sociales, aquel que domina toda la ética china, es el de la piedad filial. El hijo debe obedecer a sus padres durante su vida y ofrecerles sacrificios después de su muerte. Holscher expresa con razón que nuestro precepto estaba relacionado con el culto de los antepasados. Así Fustel de Coulanges en su obra **La Ciudad Antigua,** en que estudia el culto y las instituciones de Grecia y Roma, escribe: "El hijo desempeña su papel en el culto, realiza una función en las ceremonias religiosas, su presencia es tan necesaria en ciertos días, que el romano sin hijos se ve obligado a aceptar uno ficticiamente para esos días, a fin de que los ritos puedan celebrarse. ¡Y ved qué poderoso lazo establece la religión entre el padre y el hijo! Se cree en una segunda vida en la tumba, vida feliz y tranquila si las comidas fúnebres se ofrecen regularmente. Así, el padre está convencido de que su destino tras esta vida dependerá del cuidado que su hijo otorgue a la tumba; y el hijo por su parte, está persuadido de que muerto su padre se convertirá en un dios al que habrá de invocar. Puede suponerse lo que estas creencias inspiraban de

respeto y afecto en la familia. Los antiguos daban a las virtudes domésticas el nombre de piedad; la obediencia del hijo al padre, el amor que tributaba a su madre, era piedad, **pietas erga parentes**; la solicitud del padre por el hijo, la ternura de la madre, también era piedad, **pietas erga liberos.** Todo era divino en la familia. Sentimiento del deber, afecto natural, idea religiosa, todo se confundía, formando una sola cosa, y expresándose con el mismo nombre" (ps. 127 - 8). Algunas de estas conclusiones de Fustel de Coulanges sobre la familia romana y la griega son aplicables a la familia israelita, pues hoy se cree fundadamente que en épocas muy remotas, los hebreos debieron practicar el culto de los antepasados. En efecto, señala Lods los siguientes vestigios de dicho culto: 1º En el período histórico, el israelita concedía extrema importancia al hecho de ser enterrado en el sepulcro de sus padres, para no verse privado de sacrificios ni libaciones. La tumba familiar era el santuario en el que los antepasados recibían el culto de sus descendientes, y la **masebá** o estela que sobre ella se erigía estaba destinada tanto a representar o encarnar el espíritu difunto como a recibir las libaciones que se le hicieren (Gén. 35, 8, 14; § 101, 102). 2º El duelo no era obligatorio sino para con el padre, la madre y miembros de la familia contados en línea estrictamente paterna. La Ley, p. ej., no autoriza al sacerdote a hacer duelo por su mujer, la que no formaba parte del círculo del culto ancestral. 3º La mayor desgracia para el israelita era morir sin hijos, y para evitarla, se recurría a la adopción, como en Grecia y Roma (Gén. 15, 2, 3; 30, 3 - 8), y en el último caso, se contaba con el recurso del **levirato** (§ 3318, nota de § 102). 4º Finalmente hay otros hechos que indican que muy remotamente los hebreos no sólo debieron rendir culto a los antecesores de su familia, sino también a los de su clan: tales son los homenajes religiosos de que se rodeaban, en plena época yahvista, las sepulturas de los personajes que pasaban por ser los antepasados de un clan o de todo el pueblo israelita. Recuérdese lo dicho sobre las sepulturas de Abraham, Sara, Raquel y José. Indudablemente estos antecesores fueron invocados y se solicitó su ayuda en las dificultades de la vida, como resulta de la protesta que se lee en Is. 63, 16, de que los israelitas no deben dirigirse sino a Yahvé tan sólo, el único padre de Israel.

2751. El autor de la Epístola a los Efesios, — conocida con el nombre de Epístola a los Laodicenses en la época de Marción —, que redactó esa carta para reemplazar a ésta última que se ha perdido (Col. 4, 16), y que para hacer aceptar su fraude se da como el apóstol Pablo, dice en el cap. 6: **"Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo"**, y luego cita el quinto precepto del Decálogo, en esta forma: **"Honra a tu padre y a tu madre — que es el primer mandamiento con promesa —, para que te vaya bien y vivas largo tiempo sobre la tierra"** (vs. 1-3). Este mandato, que no es el primero, sino el único con promesa, lo tomó el citado escritor de la versión del Deuteronomio, modificándolo, pues donde el escritor israelita trae: **"para que se prolonguen tus días y para que seas feliz en el país que Yahvé tu dios te da"**, él pone: "para que te vaya bien y vivas largo tiempo **sobre la tierra"**. El escritor deuteronómico entendía referirse sólo a los descendientes de Israel establecidos en Palestina; mientras que el escritor cristiano extiende o generaliza esa expresión a toda la Tierra. Además, se añade a esa promesa de larga vida, la de ser feliz, lo que explica L. Gautier así: "Motiva ese agregado la consideración muy justa de que una larga vida en el sufrimiento y en la miseria no sería una bendición y una recompensa, pues para que una vejez prolongada sea un beneficio, es menester que se vea coronada de paz y prosperidad" (p. 20). Pero nótese cuan mezquina es esa moral, que se pretende tan elevada, pues en vez de ordenar lisa y llanamente: "Honra a tus padres", lo que supondría que ese acto de respetar a los progenitores hay que cumplirlo por deber o por amor, en cambio se rebaja su alcance y su valor al añadirse que se requiere ejecutarlo en consideración al provecho que él nos reportará. Si se sostiene, según la ortodoxia, que estamos aquí ante un mandato divino, tenemos lógicamente que concluir que es muy superior la moderna moral de la razón, basada en el deber, sobre la moral bíblica del interés, proclamada por el antiguo dios israelita.

EL SEXTO MANDAMIENTO. — 2752. Este, generalmente se traduce: **"No matarás"**; sin embargo, nosotros ponemos **"No asesinarás"**, por estas razones que expone el hebraís-

ta L. Gautier y con las cuales está de acuerdo **L.B.d.C.**: "Sería más exacto traducir el sexto mandamiento: **No cometerás homicidio**, porque el verbo empleado en hebreo no es la palabra general **matar**, sino la expresión técnica que se aplica a los asesinos. Sería, pues, extender el alcance estricto de este mandato al interpretarlo como prohibiendo la guerra y la pena de muerte para los criminales, una y otra sancionadas y aún prescritas por la ley del Pentateuco" (p. 20; § 371 - 382). En la colección de sentencias y enseñanzas encerradas en lo que se llama el Sermón de la Montaña, aparece Jesús dando a este precepto y a otros de los siguientes del Decálogo, un sentido mucho más amplio que el contenido en sus palabras, y así se trataría aquí no sólo de respetar la vida del prójimo, sino además de proscribir el odio, la cólera, la envidia y la injuria grosera, como decirle a uno: **raca**, o sea **¡imbécil!** (Mat. 5, 21 - 26). En conformidad con esas ideas, el autor de la primera Epístola de Juan, afirma que "**todo aquel que odia a su hermano es homicida**" (3, 15). Realmente que más moral que el "**No asesinarás**" es el "**No matarás**", pues salvo el caso extremo de la defensa personal, no hay razón valedera para que un hombre mate a otro hombre. El derecho a la vida debiera ser el más sagrado y más respetable de todos los derechos; pero el espíritu de odio, de venganza o de conquista ha impulsado e impulsa siempre al ser humano a menospreciarlo y violarlo. Actualmente (noviembre de 1946) sería de desear, hoy más que nunca y para honor del pueblo de Israel, que sus rabinos, maestros, doctores y periodistas, insistieran en que la prohibición de este mandamiento fuera aceptada y estrictamente cumplida por los terroristas del Irgún Zvai Leumi y los de la banda Stern, que tan triste espectáculo están dando en la actualidad a todo el mundo civilizado. Ese mismo espíritu inhumano y sanguinario hizo que en los comienzos del cristianismo, se le atribuyeran al mismo Jesús en los Evangelios, junto a frases condenatorias de las armas para herir y matar a nuestros semejantes, otras que expresan todo lo contrario. Así, p. ej., concomitantemente con las sentencias condenatorias de toda violencia, como las de: "**Amad a vuestros enemigos** (Mat. 5, 44) ; **al que te hiriere en la mejilla derecha, preséntale también la otra** (Ib. v. 39) ; **todos los que tomaren**

espada, a espada perecerán" (Ib. 26, 52), hay otras de sentido opuesto, como: "No penséis que he venido a traer paz a la tierra, no he venido a traer paz, sino espada (Ib. 10, 34); el que no tenga espada (1), que venda su manto y compre una" (Luc. 22, 36).

2753. Quiere decir, pues, que cuando se formaron los Evangelios, existían distintas opiniones sobre si era o no lícito el empleo de las armas para repeler la violencia y para participar en el ejército y combatir en la guerra, y esas divergencias se concretaron en frases contradictorias que se atribuyen a Jesús, quien aparece así unas veces como el más extremado campeón del pacifismo, y en otras, como fautor de querellas y propagandista de tendencias belicosas. No sería extraño que muchas de esas ideas pacifistas se debieran al célebre Marción, escritor cristiano de la primera mitad del siglo II, las cuales se infiltraron o introdujeron en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, entonces en formación, pues dicho autor era decidido adversario del Yahvé guerrero de la Biblia hebraica. La mayor parte de los escritores cristianos del siglo II y del III interpretaban el sexto mandamiento del Decálogo, en el sentido humanitario de que por ningún concepto debía derramarse violentamente sangre humana. Así, San Cipriano, muerto el año 258, escribía irónicamente: "El homicidio cometido por un particular es un crimen; pero toma el nombre de virtud si es cometido en nombre del Estado. Lo que asegura al crimen la impunidad, no es una consideración de inocencia, sino la magnitud de la atrocidad". Tertuliano (160 - 245) sostenía que "es permitido ser muerto; pero no matar"; que el cristiano no podía abrazar la carrera militar, pues ¿cómo "el hijo de la paz tomaría parte en los combates?"; agregando finalmente que: "El Señor, al desarmar a Pedro, ha desarmado a todos los soldados". Lactancio en sus **Instituciones Divinas**, obra publicada el año 308, escribe contra la guerra y los conquistadores en el mismo sentido que San Cipriano, y refiriéndose especialmente al mandamiento que comentamos, dice: "Tocante a este precepto de Dios, conviene

---

(1) Pratt, en su Versión Moderna, altera este texto, poniendo: **"el que no tiene bolsa, venda su capa y compre espada".**

no hacer absolutamente ninguna excepción: matar a un hombre es siempre un crimen impío, porque Dios ha querido que fuera el hombre un ser sacrosanto". Estas opiniones pacifistas que de haberse hecho carne en los cristianos, hubieran transformado el mundo, fueron condenadas implícitamente en el concilio que el año 314 hizo reunir Constantino, en la ciudad de Arlés, al penar con la excomunión a aquellos soldados cristianos que, por razones de conciencia, abandonaban las armas en tiempo de paz. Desde entonces la Iglesia ha admitido que a sus fieles les es lícito derramar sangre humana; predicó las cruzadas; ha celebrado a los conquistadores que la favorecían; ha impelido a las guerras de religión para exterminar a los herejes y a los infieles; en una palabra, dejó de lado el precepto bíblico **"No matarás"**, dándole una interpretación adecuada a sus conveniencias religiosas o políticas, por más opuesta que sea a la verdadera moral.

EL SEPTIMO MANDAMIENTO. — *2754.* **Las Partidas** definen el **adulterio,** como "yerro que home face yaciendo a sabiendas con mujer que es casada con otro, et tomó este nombre de dos palabras del latín **alterius et torus,** que quiere tanto decir en romance como **lecho de otro,** porque la mujer es contada por lecho de su marido, et non él della". De acuerdo con esta definición sería adulterio siempre la infidelidad de la esposa y no la del marido con mujer no casada, acepción que en igual sentido le daban a aquel vocablo los antiguos hebreos, según en seguida veremos. "El adulterio, nos informa Escriche en su **Diccionario,** ha sido castigado con severidad en casi todos los pueblos. Los antiguos egipcios imponían por él la castración, creyendo hallar en esta barbarie cierta especie de proporción entre el delito y la pena; pero después daban al hombre mil azotes y cortaban la nariz a la mujer. Los lidios establecieron contra este delito la pena de muerte. Los bramas condenaban a las mujeres adúlteras a ser comidas de los perros. Los antiguos sajones quemaban a la mujer, y sobre sus cenizas levantaban un cadalso en que daban garrote a su cómplice. Los romanos imitaron a los antiguos egipcios, y después recurrieron a varias penas, inclusa la capital. El **Fuero Juzgo** entregaba a los dos adúlteros a disposición

del marido. Las leyes de las **Partidas** imponían a la mujer adúltera la pena de azotes públicos y reclusión en un monasterio de dueñas con pérdida de la dote, arras y bienes gananciales a favor del marido, y al cómplice o que adulteró con ella la pena de muerte". Hoy las naciones de civilización más avanzada no consideran el adulterio como crimen, sino como acto censurable, que no depende del derecho, sino únicamente de la moral, por lo cual va ya desapareciendo de todos los códigos penales. En cuanto al precepto del Decálogo: "**no cometerás adulterio**", está relacionado también, como el quinto mandamiento, con el culto doméstico o de los antepasados. Fustel de Coulanges, refiriéndose a la antigua religión de los griegos y romanos, escribe: "Esa religión vela asiduamente por la pureza de la familia. Considera que la más grave falta que pueda cometerse, es el adulterio, pues la primera regla del culto es que el hogar se transmita del padre al hijo; luego el adulterio perturba el orden del nacimiento. Otra regla es que la tumba sólo contenga los miembros de la familia; luego el hijo del adulterio es un extraño que se enterrará en la tumba. Todos los principios de la religión quedan violados; manchado el culto, el hogar deviene impuro; cada ofrenda a la tumba se convierte en una impiedad. Hay más: la serie de los descendientes se rompe con el adulterio; la familia se extingue, aun en relación con los hombres vivos, y ya no hay felicidad divina para los antepasados. Así dice el indo: "El hijo de la adúltera aniquila en esta vida y en la otra las ofrendas dirigidas a los Manes". He aquí la razón por qué las leyes de Grecia y de Roma conceden al padre el derecho de rechazar al hijo que acaba de nacer. He aquí también por qué esas leyes son tan rigurosas, tan inexorables contra la adúltera. En Atenas está permitido al marido el matar a la culpable. En Roma, el marido, juez de la mujer, la condena a muerte. Esta religión era tan severa, que el hombre ni siquiera tenía el derecho de perdonar completamente y, por lo menos, estaba obligado a repudiar a su mujer" (ps. 125-6). Como se ve, se tenía en cuenta sólo el adulterio de la mujer, y sus funestas consecuencias al introducir a su hogar un hijo ajeno. Igualmente que en Grecia y Roma, en el antiguo Israel no debía extinguirse la familia, porque así lo exigía el culto de los an-

tepasados o culto doméstico de los tiempos primitivos. En este último país parece que la costumbre matrimonial era la bigamia (Gén. 4, 19; 26, 34; 29, 1; I Sam. 1, 2), aunque un numeroso harén era un privilegio de que únicamente podían gozar los ricos y los reyes, como Gedeón, David y Salomón. La fidelidad conyugal sólo se le exigía a la mujer, probablemente por las transcritas razones que da Fustel de Coulanges. Como la ley permitía la poligamia, no regía, pues, para el hombre la ordenanza del séptimo mandamiento, salvo en el caso que atentara contra la integridad y pureza de otro hogar, en cuyo caso ambos culpables debían ser lapidados (Deut. 22, 22 - 27; Lev. 20, 10; §2696). La adúltera no sólo era condenada a esa pena, sino que su casa era quemada, según resulta de Ez. 16, 38 - 41. La mujer acusada de adulterio, no habiendo testigos del acto incriminado, podía probar su inocencia sometiéndose a la ordalia que detalla Núm. 5, 11 - 31 (véase nuestra Introducción, §155 - 157).

2755. En la parte del Evangelio de Mateo, conocida por Sermón de la Montaña, se ponen en boca de Jesús estas palabras: **"Habéis oído que fué dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que todo aquel que mirare a una mujer con codicia, ya cometió adulterio con ella en su corazón"** (5, 27, 28). Esta segunda antítesis, que sigue a la que ya hemos visto sobre el sexto mandamiento (§ 2752) es, como expresa Loisy, más artificial que la anterior, porque la Ley condena expresamente tanto el mal deseo como el adulterio. En efecto, la última prescripción del Decálogo manda **no codiciar la mujer del prójimo,** de modo que lo que sólo habría de novedad en el dicho de Jesús sería el asimilar el pensamiento pecaminoso con el adulterio, o como dice Lagrange, "no se habría proclamado aún que el pecado interior era tan grave como el acto exterior, o más bien que el pecado consistía esencialmente en la disposición del corazón". Escritores muy anteriores ya habían hecho comprender el peligro que hay en mirar a las mujeres hermosas; y así Job, haciendo la apología de su conducta, dice que ha sido tan escrupuloso que no dejó posar su mirada sobre una doncella, porque en pos de los ojos va el corazón (31, 1, 7). El autor del Eclesiástico, en el capítulo que dedica al trato con las mujeres, escribe: **"No pongas**

los ojos en una doncella, no sea que tropieces en su belleza. Aparta tus ojos de la mujer hermosa, y no pongas tus miradas en la hermosura ajena" (9, 5, 8). En el Talmud se encuentran también preceptos semejantes, y así se lee en él: "Recibe el nombre de adúltero no sólo el que peca en su cuerpo, sino también el que peca con sus ojos". Y para salvaguardar la moralidad, rabinos misóginos hacen recomendaciones como éstas: "No charles demasiado con las mujeres, tanto con tu propia esposa, como con mayor razón aún con la de tu vecino. Por tanto dicen los sabios: El que charla demasiado con mujeres, se acarrea la desgracia, descuida de estudiar la **thorá** y finalmente hereda el gehena". En el tratado **Berakhoth** se encuentra este pasaje: "El que paga dinero a una mujer y le va entregando en la mano las monedas para complacerse en mirarla, aunque poseyera la **thorá** y tuviera tantas buenas acciones como Moisés, nuestro maestro, no escapará al castigo del gehena (§ 987). **Mejor le es al hombre seguir a un león que a una mujer**" (A. COHEN, p. 146). Ante tales reflexiones, se comprende la verdad de la sentencia que afirma que de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso.

EL NOVENO MANDAMIENTO. — *2756.* Dispone éste: **No darás falso testimonio contra tu prójimo,** de modo que es un precepto de carácter procesal, que manda decir la verdad en los juicios, ante los jueces o tribunales, por lo que está íntimamente relacionado con los **debarim** de Ex. 23, 1 - 3 (§ 2703-4). Sin embargo, los moralistas cristianos no conformes con la estrechez de este mandato, lo amplían de acuerdo con una ética más adelantada, y sostienen que también incluye en su prohibición la maledicencia, la falsedad en todas sus formas, las promesas engañosas, "las ofertas falaces que no tenemos intención de cumplir, los cumplimientos y halagos en el trato social que no están fundados en la verdad y sinceridad: cosas todas ellas que Dios aborrece y las condena de mil maneras, atribuyéndolas a Satanás, como su autor y fautor, a quien Jesús califica de "padre de la mentira" (Juan 8, 44), con quien todos los mentirosos tendrán su parte final. Apoc. 21, 8". (PRATT. El Exodo, ps. 247 - 8). Y Gautier agrega: "las mentiras interesadas, las calumnias, las perfidias de

la lengua, ese pequeño miembro del que habla Santiago (3, 5-8), quien la llama "un mundo de iniquidad... un mal que no se puede reprimir" (p. 21). Todo esto está muy bien para la enseñanza moral; pero no se desprende del mandamiento que estudiamos, ni está de acuerdo con otros pasajes bíblicos en que Yahvé aprueba la mentira y favorece al mentiroso, como ocurre en la biografía de Jacob, examinada anteriormente (§ 2312-2315). Lo que hay aquí en realidad, es que los autores del Decálogo, que lo expusieron como pronunciado y escrito por su dios nacional, olvidaron incluir en él este sencillo precepto: "No mentirás", olvido que más tarde trataron de subsanar los comentaristas, ajustando sus ampliaciones a la moral de su época. Con respecto a la indisciplina de la lengua, de que habla Santiago en el pasaje precedentemente citado, recordemos lo que se dice en el tratado **Arakhin** del Talmud, tocante a las excepcionales precauciones que tomó el Creador al formarla: "El Santo Unico (¡sea él bendito!) dijo a la lengua: "Todos los miembros del cuerpo son verticales; pero tú, tú eres horizontal; todos están en el exterior del cuerpo; pero tú, tú estás en el interior. Además te he rodeado de dos paredes: una de hueso y la otra de carne". A fin de evitar excesos en el lenguaje, los rabinos decían: "Una palabra vale una **sela** (nombre de una moneda); pero el silencio vale dos", que, como nota Cohen, equivale a nuestro proverbio: la palabra es de plata; pero el silencio es de oro". Cerraremos este parágrafo, citando estas sensatas reflexiones que se leen en el Talmud: "Séate el honor de tu vecino tan preciado como el tuyo propio". "El Santo Unico (¡sea él bendito!) aborrece al que pronuncia una palabra con su boca, mientras que dice otra en su corazón". "El castigo del mentiroso consiste en que no se le cree, aun cuando diga la verdad". "Nadie debería nunca prometer a un niño darle algo sin cumplir su palabra, porque, así le enseña la falsedad" (COHEN, ps. 148-9).

EL ULTIMO PRECEPTO DEL DECALOGO. — 2757. Ya hemos hablado de las variantes que presenta este mandamiento en las dos versiones qúe de él tenemos en el Exodo y en el Deuteronomio (§ 2734). Notemos ahora que con él se trata de salvaguardar **la casa** del israelita, que, con el hogar,

comprendía antiguamente a su mujer, sus esclavos, sus animales y demás cosas que le pertenecían. En un período más avanzado de la moral, se separó la esposa de ese conjunto de bienes del marido, y se estableció un precepto especial a su favor, a saber, que no debía ser codiciada por otro que su legítimo dueño, pues ya sabemos que el matrimonio hebreo consistía en la compra de una mujer, con fines de reproducción, cuyo precio era el **mohar** (§ 2303). Ahora bien ese mandamiento que prohibe codiciar **la casa** del prójimo, tenía un fondo religioso, como ocurría con los otros anteriormente estudiados (§ 2750, 2754), pues entre las virtudes de los antiguos se incluía el amor a la casa, asiento del culto doméstico. El ya citado Fustel de Coulanges —quien profundizó el estudio de las remotas religiones con relación a las instituciones griegas y romanas —, recuerda los casos de Anquises, que ante Troya ardiendo, no quiere abandonar su vieja morada, y el de Ulises que todo lo desecha para volver a ver la llama de su hogar. "La casa, escribe aquel autor, sólo es un domicilio para nosotros, un albergue, sin gran pena la dejamos y olvidamos, y si le tomamos afecto, es por la fuerza de los hábitos y de los recuerdos, en lo que la religión no interviene para nada... Otra cosa muy distinta ocurría entre los antiguos; su principal divinidad, su providencia, la que individualmente les protegía, escuchaba sus oraciones y atendía sus votos, estaba en el interior de sus casas. Fuera de la mansión, el hombre ya no sentía al dios; el dios del vecino le era hostil. El hombre amaba entonces su casa como hoy ama su iglesia... amaba su morada fija y duradera, que había recibido de sus abuelos y legado a sus hijos como un santuario" (ps. 128-9). Como, según hemos visto con anterioridad, el culto de los antepasados muy probablemente fué practicado por los antiguos hebreos, se comprende que, como reminiscencia de esas prácticas religiosas, cuando se convirtieron en agricultores sedentarios, se le diera una importancia capital a **la casa**, santuario doméstico que con lo que encerraba debiera ser inviolable para todos.

2757 bis. En este décimo mandamiento se encuentra repetida tres veces la palabra **prójimo**, pues en él se ordena: "No codiciarás la casa de tu **prójimo**, ni la mujer de tu **prójimo**,

ni cosa alguna que sea de tu **prójimo**". Ahora bien, es pertinente preguntar: ¿qué se entiende en esta ordenanza por **prójimo**? Este vocablo tiene hoy para nosotros una acepción distinta que la que le daban los hebreos, pues, en efecto, para éstos, el prójimo era únicamente el israelita, es decir, el compatriota, mientras que para nosotros, es un hombre cualquiera. Nota Paul Gille que una de las taras fundamentales del yahvismo era el de ser estrechamente nacionalista, y así observa que en el precepto relativo al sábado, el ganado pasa antes que el extranjero; y que el prójimo de que habla el Decálogo comprende sólo a los nacionales (p. 101). Igualmente manifiesta A. Westphal que tanto "el Decálogo (Ex. 20) como la ley de amor (Lev. 19, 18), sólo conciernen al **prójimo israelita**. Y por esto el mandamiento: "No matarás" no puede en derecho ser invocado contra la guerra entre naciones. La Ley prohibe todo sentimiento fraternal hacia los moabitas, los amalecitas, los madianitas, etc. (Deut. 23, 3 ss; Ex. 17, 16; Núm. 25, 17), y Yahvé promete a Israel ser **el enemigo de sus enemigos** (Ex. 23, 22) ... En tiempo de los judíos se acentuó el menosprecio y el odio contra todo lo que era extranjero. Cuenta Josefo que ya en Susa, Amán acusaba a los judíos de ser "un pueblo enemigo de todos los otros y odioso a todos los hombres" (Ester. 3, 8; **Dict. Encyc.** Art. **Prochain**). Interrogado Jesús sobre quien es nuestro prójimo (Luc. 10, 29), contesta con la parábola del buen Samaritano, mostrando a su interlocutor que un samaritano caritativo puede ser el prójimo de un judío; pero no precisa categóricamente que lo que caracteriza la noción de prójimo es la calidad de ser humano, sin distinción de nacionalidades. Ahora en cuanto al alcance que puede dársele al décimo mandamiento, recuerda Lods (**Les Prophètes**, p. 137) que, según una firme creencia de muchos pueblos antiguos, el simple hecho de desear el bien ajeno y de mirarlo con envidia — con **mal ojo**, como decían los hebreos —, y hasta de alabarlo con exceso, daña positivamente al prójimo, porque eso atrae sobre él los celos de las potencias invisibles. Así se lee en Proverbios: "**El que bendice a su amigo, a grandes voces y muy de mañana, será considerado como si lo maldijera**" (27, 14). Y el arzobispo A. Le Roy en **La Religion des Primitifs** (p. 299) cita esta fórmula de

conjuro o exorcismo de los Wa-pokomo, habitantes de la orilla derecha del Tana (Africa Oriental), que está de acuerdo con el aludido proverbio: "¡Muera aquel que diga que esta aldea es rica y que estos hombres son numerosos, pues quien así hable, es un celoso!".

¿CUANDO SE ESCRIBIERON LOS DECALOGOS? — *2758.* La ortodoxia no vacila en responder que, tanto el ritual como el deuteronómico, remontan a la época de Moisés, pues así se expresa en el Pentateuco. Sin embargo, la ciencia ha comprobado que tal tesis es insostenible, según lo revela el contenido de sus preceptos (§ 2731). Mowinckel que ha hecho un estudio metódico y profundo de esta cuestión, llega a las siguientes conclusiones que extractamos y resumimos de su magistral obra **Le Décalogue:**

1º El decálogo ritual (J - E) proviene de Canaán: las primitivas fiestas agrarias celebradas en honor de Baal fueron transformadas en fiestas de Yahvé.

2º El Decálogo por antonomasia, o sea, el deuteronómico, menos aún puede ser mosaico, pues es manifiestamente posterior a J-E. La mención en el Decálogo de trabajos de los campos, de propiedades inmuebles, de peregrinos o extranjeros que habitan dentro de "tus puertas" (Ex. 20, 10), es decir, residentes en ciudades; así como de bueyes y asnos empleados como bestias de labor, todo esto presupone, sin duda alguna, que Israel ya estaba establecido en Canaán.

2759. 3º La actitud del Decálogo hacia las imágenes del culto no puede ser mosaica. En efecto: **a)** el hecho de que el Decálogo contiene una prohibición general, mientras que el J-E sólo prohibe imágenes divinas **de fundición** o **de oro o plata**, prueba que éste último es anterior a aquél. **b)** En la época de la redacción de los documentos yahvista y elohista no levantaban, pues, oposición las imágenes esculpidas o talladas, o los símbolos divinos en madera o piedra, que más toscos y groseros, pertenecían quizá a la antigua civilización israelita. **c)** El culto israelita oficial, durante un largo período, y con la completa aprobación del pueblo y aun sin objeciones de sus elementos distinguidos, como los profetas, utilizó imágenes, ya representando divinidades inferiores y ángeles, ya

al mismo Yahvé. A la primera categoría pertenece el **nehustán** o serpiente de bronce, la que fué objeto de culto hasta la época de Ezequías (II Rey. 18, 4; Núm. 21, 6-9). En cuanto a imágenes de Yahvé, debe mencionarse ante todo, el **éfod,** (§ 387, 388), que era objeto de veneración cultual; la estatua de fundición hecha por Mica, existente en el santuario de Dan, y cuyos sacerdotes derivaban su sacerdocio de Gersón, hijo de Moisés (Jue. 17; §551-569); las representaciones del mismo dios en forma de becerro o toro, que Jeroboam hizo colocar en los santuarios de Dan y de Bethel (I Rey. 12, 28, 29); y finalmente es muy probable que en el arca oficial, o en cada una de las arcas que quizá tenía cada santuario, hubiera alguna otra imagen de Yahvé, como lo dan a entender los textos en que se dice que en el santuario el fiel **contempla la belleza de Yahvé**, que allí **verá su rostro**, que todo acto de culto se efectúa **ante la faz de Yahvé**, etc. (Sal. 17, 15; 24; 27, 4; 132; Núm. 10, 35). Resulta, pues, que la afirmación de que en el culto del templo no se hubieran usado imágenes, es sólo una teoría exílica y postexílica. Jerusalén, cuyo culto oficial afirmó más expresamente su dignidad mosaica, tuvo su imagen de Yahvé hasta la época de la deportación. d) En nombre del yahvismo original se produjo en Judá, en el siglo VIII, una reacción contra la influencia cananea predominante en el reino del Norte, contra toda cultura y religión extranjeras, y en pro de las costumbres ancestrales. Ese movimiento se originó en los medios semi-nómades que mantenían contacto con las tradiciones del desierto, medios de donde salieron Jonadab, fundador de la orden de los Recabitas, y el pastor y profeta Amós de Tecoa. Esta reacción, en un principio bastante moderada, pues se dirigió sobre todo contra la idolatría propiamente dicha (I Rey. 15, 11-13) y contra las innovaciones de origen cananeo (imágenes de fundición, de oro o de plata), fue haciéndose cada vez más violenta, gracias a la influencia de los grandes profetas escritores, para quienes era cosa vil y degradante el representar a Yahvé en cualquier forma. En consecuencia las prohibiciones parciales anteriores contra imágenes de fundición y de animales, se interpretaron como prohibiciones absolutas, y con ese carácter pasaron después al Deuteronomio al finalizar la época preexílica. e) De lo

expuesto se deduce que el culto sin imágenes erigido en principio, no puede datar de la época de Moisés, sino que corresponde al período ulterior de la evolución que hemos indicado: el Decálogo debe colocarse, pues, entre la predicación de los grandes profetas y el Deuteronomio.

2760. 4º Las ordenanzas del Decálogo sobre el sábado no pueden tampoco ser mosaicas, por las razones ya expuestas (§ 2744) fuera de que Moisés no pudo prescribir la observancia de un día semanal llamado **sabbat**, porque si él sufrió la influencia de la religión de Egipto, ya que era egipcio, no tuvo contacto alguno con los países de Mesopotamia, y la palabra **sabbat** es indiscutiblemente caldea, pues, según hemos dicho, procede de **sabattú** con la que se designaba en Babilonia, el 15º día del mes, o sea, el día de la luna llena. Finalmente si Moisés hubiera ordenado que se observara el sábado como fiesta semanal o hebdomadaria y lo hubiera considerado como el día de Yahvé, deberían existir en la más antigua literatura israelita algunas huellas o rastros que probaran que efectivamente desde la época mosaica el **sabbat** había tenido esa importancia capital, lo que así no ocurre. Los libros históricos apenas si lo mencionan; y en los decálogos yahvista y elohista, si bien es objeto de un precepto divino, comparte esa dignidad con las tres grandes fiestas anuales. Nunca, en los tiempos más antiguos, se menciona la observancia del **sabbat** como el rasgo característico del fiel israelita; en cambio, para los escritores exílicos y postexílicos, la observancia y la santificación del sábado, unida a veces a la circuncisión, es el signo distintivo por excelencia que separa a los israelitas de los paganos, a los fieles de los impíos. El Decálogo aparece así, como de época reciente.

2761. 5º El Decálogo recalca sobre la moral social, prescindiendo del culto, lo que lo distingue fundamentalmente de los decálogos J-E, que insisten principalmente en prescripciones rituales. Esa actitud del Decálogo no es la del antiguo pueblo de Israel, para quien la religión coincidía con el culto. Si el Decálogo fuera de origen mosaico, habría que admitir necesariamente que Moisés había fundado una religión neta y conscientemente exenta de ceremonias y esencialmente moral. Tal suposición es inverosímil, porque para que esa religión

hubiera podido imponerse a las tribus nómades israelitas era menester que el estado religioso y cultural de éstas fuera muy elevado, y favorable ya en cierto modo, a ese sistema religioso. Pero entonces sería incomprensible que después de haber echado raíces, hasta cierto punto, tan adelantada religión hubiera desaparecido sin dejar el menor rastro, hasta el momento en que aparece en los profetas la teoría según la cual, Israel en el desierto no había conocido culto alguno. El predominio del elemento moral sobre el elemento ritual se debe, como así lo reconoce hoy casi unánimemente la crítica bíblica, a la influencia de los grandes profetas de los siglos VIII y VII. Si se considera, pues, al Decálogo como obra de la época mosaica, resulta inexplicable, y en tal hipótesis, toda la historia israelita subsiguiente sería incomprensible.

2762. Y 6º. Aunque indudablemente algunos de los mandamientos del Decálogo, por ser normas de la vida moral y social, — como no asesinar o no robar, — son, en realidad, mucho más antiguos que esa recopilación, no es menos cierto que de lo expuesto resulta que ésta es una obra muy alejada de la época de Moisés. **El Decálogo procede seguramente de la comunidad de los discípulos de Isaías, en el período preexílico anterior al** Deuteronomio (1). En ese grupo, — que por las analogías que nos ofrece el Oriente antiguo y moderno debía ser un círculo cerrado y organizado, — se encuentran todas las condiciones necesarias para la formación del Decálogo: por un lado, la fidelidad a las grandes ideas proféticas, el predominio de las exigencias morales y la oposición contra el culto sangriento de los sacrificios; y por otro lado, un aminoramiento de la intransigencia primitiva y un creciente interés por ritos y observancias orientados en el sentido de un reavivamiento del espíritu nacional (Miq. 4-8; Hab. 1, 2; Nah. 2, 3; Sof. 1, 3). Tales son los rasgos fundamentales de la religión del Decálogo: sus mandamientos rituales (prohibición de imágenes y observancia del sábado) forman el lazo

(1) Loisy, que acepta las conclusiones de Mowinckel sobre el Decálogo, considera sin embargo que "parece puramente conjetural la atribución del Decálogo a los discípulos de Isaías" (La Rel. d'Isr. p. 210, n).

de unión entre el espíritu profético y el culto del pasado de una parte, y de otra, el ritualismo del judaísmo. Todo induce, pues, a afirmar que el Decálogo de Deut. 5. **6 - 21** fue incorporado a ese libro, en las proximidades del año 600 a.n.e., y que el de Ex. 20. **1 - 17** fué intercalado en el documento elohista un siglo o siglo y medio más tarde.

2763. **Lods** (**Les Prophètes**, ps. 135 - 8) cree también que el Decálogo sin glosas, es anterior al año 622, y que fué obra de un adepto de las ideas proféticas, probablemente un sacerdote (dado que los sacerdotes eran los juristas de la época), quien para ello tomó como base los decálogos rituales, de los que conservó varios elementos, desarrollándolos — mandamientos relativos a la monolatría, a las imágenes y al día del descanso; — eliminó todo lo que se relacionaba directamente con el culto sacrifical, el que según los nuevos profetas no era una de las exigencias primordiales del dios israelita; pero, en cambio, introdujo lo que según sus maestros constituía el contenido esencial de la voluntad divina, a saber, la moral Sin embargo, el Decálogo no fué la expresión completa y adecuada del ideal moral de los grandes profetas, por las siguientes razones: 1º Según éstos, Dios reclama una actitud general del alma, — que denominan justicia, piedad o fe, — obligación que falta en aquel resumen; 2º la moral del Decálogo se presenta en forma casi exclusivamente negativa; 3º es una mezcla de ley penal aplicable sólo a actos delictuosos, y de ley moral, que se refiere hasta a las intenciones, como "no codiciar bienes ajenos"; y 4º las prescripciones rituales conservadas, relativas a prohibición de imágenes y al **sabbat**, no concuerdan con las enseñanzas de los profetas, quienes intencionalmente las habían excluído de las exigencias divinas, y así, p. ej., Oseas e Isaías ponían la observancia del **sabbat** en la misma categoría de las demás prácticas religiosas (Os. 2, **13**; Is. 1, **13**).

HIPOTESIS DE MOWINCKEL SOBRE EL ORIGEN DE LOS DECALOGOS. — 2763 bis. Hemos visto que Mowinckel explica los detalles de la alianza de Yahvé con Israel, por los ritos de la fiesta de otoño y de año nuevo, en la que se celebraba la entronización de Yahvé (§ 186). Este acto debía asegurar al país la dicha en el año en que se entraba;

pero como eso generalmente no se realizaba, atribuyeron los sacerdotes las desgracias nacionales a los pecados cometidos por el pueblo, por lo que en esa gran fiesta anual se exhortaba a éste que permaneciera fiel a la expresada alianza y se enunciaban ciertos preceptos o mandamientos de Yahvé, que debían ser cumplidos. Esos mandamientos o exhortaciones a la fidelidad, que se encuentran en los salmos de renovación de la alianza, eran introducidos por la fórmula de epifanía: **"Yo soy Yahvé, tu dios"**, idéntica a la empleada en la introducción de los decálogos (Sal. 50, 7^{b}; 81, **10**; Ex. 20, **2**; 34, **6**^{b}; Deut, 5, 6; § 186, Nº 5º), fórmula relacionada con la idea del dios que se revela en el culto. En Deut. 31, **10 - 13** se aconseja que se lean cada siete años, leyes divinas, en la gran fiesta del culto israelita, la de los Tabernáculos; pasaje reciente que sin duda codifica una antigua costumbre: la de recitar anualmente leyes mucho más breves, en la fiesta del otoño. Pretendiendo el Deuteronomio ser la ley que Moisés recibió en el Sinaí y que promulgó 40 años más tarde en los campos de Moab (4, **44 - 46**; 5, 22; 6, 1), resulta que precisamente las leyes consideradas como los mandamientos de la alianza del Sinaí y, por lo tanto, los más antiguos decálogos, eran anunciados al pueblo en la citada fiesta otoñal, y confirma la hipótesis según la cual J y E habrían tomado directamente sus decálogos de un ritual de fiesta. ¿En virtud de qué razones se produjo esa costumbre de recitar mandamientos divinos en la liturgia de la renovación de la alianza? La respuesta la halla Mowinckel en un rito importante de la gran procesión solemne de dicha fiesta, y que consistía en que los que tomaban parte en esa procesión, al llegar a la puerta del templo, preguntaban si les era permitido entrar y participar de las bendiciones del santuario y de la fiesta, según así lo dan a entender los salmos 15 y 24, que revelan "la thorá de la entrada", por lo que aquél los llama "las liturgias de la entrada". Estos salmos comienzan respectivamente por estas preguntas: **"¿quién podrá morar en tu tienda** (el Templo)? o **¿quién será admitido como huésped en tu tienda?"** y **"¿quién podrá subir al monte de Yahvé?** o **¿quién será admitido a subir al monte de Yahvé?"**. Y la contestación enumera las condiciones que para ello debe llenar el fiel. Así a la citada pregunta del salmo 24:

3 ¿Quién será admitido a subir al monte de Yahvé?
¿Quién podrá permanecer en su santuario?

se responde:

4 El que tiene las manos inocentes y el corazón puro,
(o el limpio de manos y limpio de corazón — Valera),
El que no inclina sus deseos hacia el mal,
Ni hace falsos juramentos.

5 Este recibirá de Yahvé bendición
Y felicidad de parte del dios que le salva.

6 Tal es la suerte de los que buscan a Yahvé,
De los que buscan la faz del dios de Jacob.

Este salmo se compone de tres partes distintas, primitivamente independientes, y reunidas después en la liturgia del Templo, a saber: la 1ª (v. 1 - 2) encarece el poder de Yahvé, que ha creado la Tierra y lo que ella contiene; la 2ª (vs. 4 - 6), que es la parte transcrita, indica las condiciones morales para tener acceso al santuario, comprendiéndose en la expresión "las manos limpias", las lustraciones rituales necesarias, y designándose por "el mal" o "la acción mala" todo lo vano y perjudicial, toda relación con las potestades mágicas, demoníacas y con los dioses extranjeros; y la 3ª es un antiguo canto que celebraba tanto el retorno del arca de Yahvé al templo después de una procesión religiosa, como el regreso triunfal de la misma después de una guerra en la que hubieran salido victoriosos los israelitas. Este salmo litúrgico, según L.B.d.C., "debía ser cantado por dos coros, que se respondían el uno al otro, probablemente en el curso de una procesión". Mowinckel, en cambio, supone que la respuesta a la pregunta del v. 3, la daban los sacerdotes guardianes de la puerta.

2763 ter. Si la instrucción dada en el salmo 24 era general, por el contrario es más detallada en el salmo 15, como se ve a continuación:

1. Yahvé, ¿quién será admitido como huésped en tu tienda?
¿Quién habitará en tu santo monte?

2. 1º El que marcha en la integridad y practica la justicia;

2º El que dice la verdad con el corazón (y no sólo con la boca);
3. 3º El que no calumnia con su lengua;
4º El que no hace mal a su hermano;
5. 9º El que no presta su dinero a interés;
4. 6º El que menosprecia al rechazado por Yahvé;
7º El que honra a los que temen a Yahvé;
8º El que jura en su perjuicio y no se retracta;
5. 9º El que no presta su dinero a interés;
10º El que no admite cohecho contra el inocente.
El que obra así, nunca será sacudido.

Observa **L.B.d.C.** que las condiciones establecidas en este salmo son todas de orden moral, agregando: "Las condiciones de pureza ritual o moral exigidas a aquel que deseaba entrar en un santuario o tomar parte en el culto, eran en la antigüedad, recordadas a todos, ya por preguntas formuladas por los sacerdotes (I Sam. 21, **4 - 5**; § 932, 943), ya por medio de una declaración impuesta al fiel (Deut. 26, **1 - 15**), ya por una inscripción grabada en la puerta del templo (p. ej. en Egipto), ya como aquí, por un canto litúrgico, como en el salmo 24, **3 - 6**". Nótese que este salmo 15 concuerda con los decálogos tanto en la forma breve de los mandamientos, como en el número de éstos, 10, no aludiéndose en él a ningún texto de ley ya conocida. Como todo lo que se hace y deba hacerse en el culto está reglado por una liturgia invariable, debieron los sacerdotes enseñar al pueblo las condiciones de entrada al santuario. De las preguntas y respuestas concernientes a esas condiciones salieron las primeras colecciones, muy breves en un principio, de leyes cultuales y religiosas, probablemente orales durante un tiempo, antes de ser fijadas por escrito. Poco a poco concluyó por imponerse la idea de que todo el pueblo estaba en relación constante y particular con Yahvé, y que por lo tanto, era una comunidad cultual obligada a realizar la santidad. En consecuencia, las colecciones de mandamientos debieron enunciar las condiciones que tenía que llenar el que quisiera ser miembro del pueblo santo (cf. Deut. 23, 2, ss.). La formación de los decálogos cultuales se explica por el hecho de que los breves preceptos (o **torot**) de entrada fueron relacionados con la

renovación de la alianza, tema característico de la misma fiesta de año nuevo, y de ahí que aquéllos contengan como preámbulo la fórmula de epifanía mencionada, contenida en la liturgia de dicha fiesta religiosa. Las reglas del santuario llegaron a ser, pues, los decálogos de la alianza, incorporados más tarde a las leyendas del Sinaí. Recuérdese que los decálogos que conocemos, tanto E como J, provienen todos de Jerusalén, de donde son en general, la mayor parte de las fuentes de que disponemos. Ignoramos de qué manera y cuándo las reglas y preceptos particulares penetraron en los diferentes santuarios. Es, sin embargo, muy probable que el Templo de Yahvé en Jerusalén tomó muchas de sus particularidades a un culto jebusita anterior, quizá al culto del dios cananeo **El - Olam** (§ 92). Del decálogo de J, casi exclusivamente ritual, se llegó al de E por modificaciones y agregados de orden esencialmente moral y espiritual, evolución proveniente del hecho indicado de irse admitiendo que Israel es una comunidad cultual perpetuamente santa, acepta a Yahvé. Por lo demás, concluye Mowinckel, es permitido suponer que las palabras de la alianza contenidas en E, **en su forma más reciente,** son tan sólo un producto literario, y que en esta forma nunca fueron utilizadas en el culto (ps. 129 - 155).

De lo expuesto se deduce que Mowinckel atribuye un doble origen a los decálogos: 1º ve en ellos la proclamación de un resumen de los mandamientos que formaban las condiciones de la alianza, proclamación hecha en la fiesta de año nuevo, de la entronización de Yahvé, que era también fiesta de renovación de la alianza; y 2º los considera como la exposición de ciertas reglas que fijaban las condiciones de entrada en el santuario y de participación en las ceremonias del culto. El legislador deuteronómico le agrega a su Decálogo del cap. 5, un discurso complementario en el que anuncia que el pueblo será bendecido si guarda todos esos mandamientos (vs. 29 - 33), por lo cual, nota Causse, que "el fin de la recitación de dichos **torot**, no era la enseñanza, ni la afirmación de un programa, o la proclamación de un estatuto, sino que el fin era crear bendición y vida en los participantes en el culto y en los ritos de la fiesta. Sal. 15, 5b; 24, 5" (R.H.Ph.R., tº 13, ps. 20 - 21).

Fin del tomo VII

BIBLIOGRAFIA

Obras citadas en este tomo o en el VIII siguiente, que no figuran en las Bibliografías de los tomos III, V y VI.

BAYET, ALBERT. Pacifisme et Cristianisme aux premiers siècles. París. Les Oeuvres Représentatives. 1934.

CAMERON, GEORGE G. Histoire de l'Iran antique. Payot. París. 1937.

CARCOPINO, JEROME. Virgile et le mystère de la IV Eglogue. L'Artisan du Livre. París. 1930.

DIEHL, CHARLES. Histoire de l'Empire Byzantin. Ed Auguste Picard. París. 1934.

DHORME, EDOUARD. L'Evolution Religieuse d'Israël. T° I. Bruxelles. Nouvelle Société d'Editions. 1937.

DHORME, EDOUARD. Les Religions de Babylonie et d'Assyrie. Presses Universitaires de France. París. 1945.

DUSSAUD, RENE. Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens. Este libro forma un solo tomo con el anteriormente citado de Ed. Dhorme.

DUSSAUD, RENE. Les Découvertes de Ras Shamrá et l'Ancien Testament. 2e. ed. Librairie Orientaliste Paul Geuthner. París. 1941.

ESCRICHE, JOAQUIN. Diccionario razonado de Legislación y Jurisprudencia. París. Garnier Hnos. 1903.

FRANCAIS, J. L'Eglise et la Sorcellerie. Lib. E. Nourry. París. 1910.

GILLE, PAUL. Historia de las ideas morales. Editorial Tor. Buenos Aires.

HAYWARD, FERDINAND. Histoire des Papes. Payot. París. 1929.

HENRY, ALFRED B. La Nuit de Pénouel. Lib. Fischbacher. París. 1911.

HESIODO. La Teogonía. Prometeo. Valencia.

HILLAIRE, P. A. La Religión Demostrada. Editorial Difusión Buenos Aires. 1943.

HOMERO. Ilíada. Editorial Prometeo. Valencia (2 tomos).

KRAPPE, ALEXANDRE H. La Genése des Mythes. Payot. París. 1938.

LAGARDE, ALPHONSE. Etude sur la Legislation des Hébreux. Toulouse. Société des Livres Religieux. 1865.

LEA, H. CHARLES. Histoire de l'Inquisition au Moyen-Age (3 vols.) Société Nouvelle de Librairie et d'edition. París. 1902.

LODS, ADOLFO. La Religión de Israel. Lib. Hachette. Buenos Aires. 1939.

LODS, A. Leçon d'Ouverture. "L'originalité de la prédication des prophètes". París. Lib. Fischbacher. 1897.

MERMEIX. Histoire Romaine. Arthéme Fayard et Cie. París. 1930.

OVIDE. Les Métamorphoses. Ernest Flammarion. París.

PICHON, RENE. Histoire de la Litterature Latine. Lib. Hachette. París. 1912.

REVILLE, JEAN. Le Prophétisme Hébreu. Esquisse de son histoire et de ses destinées. París. E. Leroux. 1906.

WEILL, RAYMOND. La legénde des Patriarches et l'Histoire. Lib. Paul Geuthner. París. 1938.

ZIELINSKI, TH. La Sibylle. F. Rieder et Cie. París. 1924.

INDICE

de los capítulos comentados del Génesis y del Exodo

GENESIS

EXODO

(1) El Diccionario de la Academia de la Lengua Española considera sinónimos los vocablos párrafo y parágrafo, decidiendo que debe usarse el primero. Entiendo, por lo contrario, que no existe sinonimia, y que si **párrafo** es cada una de las divisiones de un escrito, con que se comienza renglón aparte después de un trozo de escritura, en cambio **parágrafo** es de mayor amplitud, porque puede comprender varios párrafos, — como de ello se encuentran ejemplos en este libro —, y constituye una sección del capítulo, la que en imprenta se señala con este signo: §.

FE DE ERRATAS

En la pág. 332, línea 5ª donde dice:

5. 9º El que no presta su dinero a interés;

debe decir:

5º El que no profiere ultraje contra su prójimo;

El buen criterio del lector sabrá salvar algunos cambios de letras y otros pequeños errores como p. ej., en el dorso de la tapa que aparece: **historie** por **histoire**, errores que se han deslizado, a pesar de una prolija corrección.

Indice

Este tomo VII se terminó de imprimir en Montevideo, el 12 de diciembre de 1949, por la Compañía Impresora S. A. (C.I.S.A.)
——— Isla de Flores 1580 bis. ———

ALGUNAS OPINIONES
sobre el tomo VI de esta Historia, publicado en mayo de 1940.

Antes de transcribir estas opiniones, quiero rendir aquí mi emotivo homenaje a aquellos que, sin conocerme, me alentaron a proseguir esta obra, y que ya pagaron su tributo a la muerte, a saber: los sabios exégetas, historiadores o profesores, señores **Alfredo Loisy, Adolfo Lods, José Turmel, C. Toussaint, Carlos Guignebert y Enrique Roger**, gloria, todo ellos, de la ciencia francesa; e igualmente al sabio profesor Dn. **Clemente Ricci**, al erudito Sr. **Félix Walbott von Bassenheim**, y al que fué laborioso legislador argentino Dr. **Angel M. Giménez**, a quienes conocí en Buenos Aires, donde residían.

Vaya también mi recuerdo afectuoso para todos aquellos constantes subscriptores de esta obra, que fallecieron después del 1940, cuyos nombres perdurarán en mi memoria.

De un juicio crítico del malogrado periodista, Sr. **José Pedro Bastitta**, no ha mucho fallecido, publicado en "Tribuna Salteña" (junio 9/1940), son estos párrafos:

"Con un conocimiento profundo de la materia que trata, adquirido en largos y pacientes años de estudio; una serenidad propia del investigador de garra, dispuesto a trabajar, ajeno a todas las sugestiones que no sean las de seguir inflexiblemente la ruta que se ha trazado y que conduce en línea recta al esclarecimiento de los hechos, el Dr. Celedonio Nin y Silva ha dado cima al tomo VI de su monumental **"Historia de la Religión de Israel"**. Hemos dicho "monumental" y tal es el calificativo que corresponde, porque se trata de una obra superior, en mucho, a las posibilidades de nuestro medio. Es éste un libro cuya publicación honraría a países de avanzada y superior cultura, tales como Francia, Inglaterra, Estados Unidos, etc.

"La suma enorme de lecturas copiosas, de selección, de búsqueda afanosa de datos exactos; la tarea abrumadora de sintetizar montañas de material recogido, para extraer el juicio preciso —muchas veces sentencioso,— unido todo ello a

una honda meditación, que, forzosamente imponen trabajos de esta índole, son cosas que se constatan a lo largo de los seis tomos, en cada capítulo, en cada parágrafo, casi en cada línea, viéndose surgir, en todos los casos, nítida y resplandeciente una conclusión inobjetable, porque está sólida y firmemente fijada en la verdad. Esta suma enorme de trabajo ha sido realizada sin el mínimo espíritu de lucro, y, más todavía, podemos asegurar que su autor ha puesto a su servicio sumas cuantiosas, que ha debido extraer a otras actividades.

"Esto naturalmente, realza la generosidad del esfuerzo y resulta en alto grado edificante que, en un medio pobre, y más que pobre, hostil a toda especulación científica, ello no sea óbice para que una obra de gran trascendencia y de tan vasta repercusión, sea llevada a cabo, venciendo obstáculos de todo orden, entre los cuales cabe señalar, en primer término, como el más potente, el de orden religioso, que esta obra —pura y meramente científica— ataca y desmenuza en sus más vitales intereses, no porque sea ése, precisamente, su objeto y causa determinante, sino porque al investigar la verdad a través de la espesa sombra de las leyendas milenarias, surge la luz radiante que había sido oscurecida por la mistificación más grosera, llevada a sus formas más absurdas.

"Creemos sinceramente, que en estas épocas de increíbles apocamientos y de claudicaciones vergonzantes, nada señala con rasgo más típico lo que es el autor y lo que es la obra que comentamos, como las frases que a uno y otro dedica el Sr. Luciano Febvre, profesor en el Colegio de Francia, historiador destacado y Director General de **L'Encyclopédie Française**: "Los progresos de la civilización se miden por el retroceso del **Miedo** entre los hombres, y usted así lo ha comprendido". (Véase, tomo IV, pág. 286).

En "El Diario" de Montevideo (junio 12/1940) escribe el periodista Sr. **Arthur N. García**, más conocido por su seudónimo de **Wimpi**:

"Se impone reconocer, antes de abocarse al estudio o a la lectura de esta obra, tan llena de talento y de honradez, que pocas veces, si es que hubo alguna, se dió el caso de tan monumental empresa en estas tierras de América. Con una vas-

tedad de conocimientos realmente admirable, el doctor Nin y Silva enfrenta dogmas, penetrando en su estructura e inspeccionando su mecanismo, con una seguridad en el paso y una dignidad en el ademán, que invitan a seguirlo a través de las más largas incursiones y de los exámenes más prolijos. Un deseo de verdad, de toda la verdad, glosa a lo largo de la obra de Nin y Silva y configura el preciso carácter teleológico de la misma...

"No sólo ser buenos, sino también útiles", reza un lema inscripto en la primera página de la obra. Contribución al desarrollo y a la refirmación constante de aquella "función de lo real" de que habla Janet, es, si bien se mira, esta inmensa empresa que Nin y Silva acometió. Oposición de conceptos de la cultura, por oposición de dos conceptos de la filosofía: admitida ésta no en función de enciclopedia, sino en función de dialéctica, viene a resultar que la cultura no es, precisamente, una suma de conocimientos, sino una posición ante la vida. Y todos cuantos, como Celedonio Nin y Silva, presenten así en las dos manos tendidas y abiertas, esa consecución viva y caliente de su verdad, coadyuvan, por intermedio de la palabra más digna y del ademán más honrado, a desbastar el espíritu de los hombres y a despejar todas las posibilidades de la condición humana".

De una carta del distinguido literato compatriota, Dr. Carlos Martínez Vigil († octubre 24 de 1949), publicada en el diario montevideano "La Mañana":

"Ratifico en todas sus partes mi juicio anterior acerca de la obra trascendental que viene Ud. realizando con paciencia verdaderamente benedictina, y uno mi voz al coro de aplausos que de todas partes recibe.

"Con tenacidad implacable continúa Ud. bregando por el triunfo de la verdad, de su verdad, de lo que es verdad para su espíritu. Y esto es y será siempre noble y plausible, por la convicción que supone, la sinceridad que involucra y el sacrificio que implica. "La verdad es dura, ha dicho D. Ramiro de Maetzu: primero, dura para el que la averigua; después, dura para los que la oyen, y, por último y de rechazo, dura para quien tiene el valor de decirla".

"Prosiga su valiente empresa, no se preocupe mayormente de los empeñados en hacerle el vacío, y cuente siempre con la invariable adhesión de su amigo y compañero. **Carlos Martínez Vigil** (Agosto 23 de 1940)".

Del escribano Dn. **Ledo Arroyo Torres**, ex-Ministro de Hacienda del Uruguay, y actualmente Senador:

"Acabo de cerrar las últimas páginas del tomo VI de su "**Historia de la Religión de Israel**". ¡Cuánto esfuerzo! Tengo la seguridad que la consagración de esa obra, —desde ya impuesta entre la gente de estudio, — no la alcanzará Ud a ver. La inquietud del momento que vivimos influye para que la gente sólo mire hacia el presente y el porvenir, olvidando que no hay forma de descubrir caminos del mañana, si no se conoce, con total verdad, lo andado en el día de ayer.

"Es una obra de excepción y doblemente excepcional, por aparecer en Sud América, donde el sudamericano es tan poco inclinado a los trabajos de erudición y documentación auténtica. Nuevamente, no ya mis felicitaciones, sino mi admiración. Es una labor ejemplar". (Treinta y Tres, junio 17 de 1940).

Párrafos de cartas de destacadas personas, todas ellas hoy fallecidas:

Del sabio profesor Dn. **Clemente Ricci**:

"Encuentro el volumen 6º de su **Historia de la Religión de Israel** tan excelente como los anteriores. Tiene Ud. en grado eminente el don que parecía exclusivo de los franceses. Los más arduos e intrincados problemas bíblicos se simplifican en sus manos, y las cerradas conclusiones a que Ud. llega, entran así en la cultura general y hacen escuela". (Buenos Aires, mayo 12/1940).

Del legislador argentino Dr. **Angel M. Giménez**:

"Reconozco en Ud. el historiador imparcial y erudito, que ha emprendido una formidable obra a la altura de un Renán y tantos otros estudiosos del pueblo de Israel. La obra al llegar al tomo sexto toma cuerpo, se agiganta y anuncia lo que

llegará a ser, una monumental publicación que hará honor a la R. O. del Uruguay, que tiene hombres como Ud. que no piensan en novillos ni tropillas; pero que trabajan y piensan en el seno de su gabinete, para darnos tan hermosos frutos". (Buenos Aires, junio 1º de 1940).

Del Sr. **Félix Waldbott von Bassenheim:**

"El profundo análisis histórico y científico con el selecto material recogido, hacen de su tº VI una obra insuperable y de sumo interés a la par que impone honda admiración hacia su autor por la forma clara y precisa con que sabe exponer y aclarar los hechos. La necesidad de semejante obra se hacía sentir para todos aquellos que se dedican al estudio de las fuentes de donde emanaron las religiones. ¡Cuánta falta haría a la humanidad conocer y estudiar sus obras! ... En su tomo VI ha tocado Ud. puntos realmente notables y esenciales que recalcan el hondo pensamiento con que lo ha concebido y escrito". (Buenos Aires, julio 14 de 1940).

De la eximia maestra uruguaya Srta. **Leonor Hourticou,** Vocal del Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal:

"Obra de tan gran aliento, interesante en todos sus aspectos, deleita con su lectura y suministra material abundante a la meditación del estudioso. No he concluído aún de leerla; pero voy saboreándola en pequeñas dosis. Por el placer que me ha proporcionado, muchas gracias". (Junio 14 de 1940).

Del farmacéutico compatriota Dn. **Arnoldo Macció:**

"Es éste, como los anteriores, un libro notable que, por la seriedad de su documentación y por la fuerza irresistible de su lógica, conduce al lector a liberarse de dogmatismos y prejuicios que tanto mal han causado y causan aún a la humanidad. Libros de esta categoría deberían ser textos oficiales en nuestra Universidad por ser a las generaciones jóvenes a quienes más conviene su lectura ... Debo agradecerle a la lectura de sus libros la aclaración de muchas dudas y haber conseguido con ella llegar a ser un hombre de conciencia libre". (Tala - Canelones, setiembre 2 de 1940).